COURS COMPLET

DE PHILOSOPHIE.

III. — LOGIQUE.

Se trouve aussi

A BESANÇON, chez TURBERGUE et JACQUOT, Libraires;

A LYON, chez PÉRISSE FRÈRES, Libraires;

A ROUEN, chez FLEURY fils aîné, Libraire;

A VANNES, chez A. DE LAMARZELLE, Imprimeur-Libraire.

De l'Imprimerie de BEAU, à Saint-Germain-en-Laye.

COURS COMPLET
DE PHILOSOPHIE,

MIS EN RAPPORT

AVEC LE PROGRAMME UNIVERSITAIRE,

ET

RAMENÉ AUX PRINCIPES DU CATHOLICISME.

PAR M. RATTIER,

AVOCAT, ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE, ANCIEN RÉPÉTITEUR DU COURS DE BELLES-LETTRES ET D'HISTOIRE A L'ÉCOLE POLYTECHNIQUE, PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A L'ÉCOLE DE PONT-LE-VOY.

TOME TROISIÈME.

PARIS,
GAUME FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS,
RUE DU POT-DE-FER, N° 5.

1843

)URS DE PHILOSOPHIE.

LOGIQUE.

ogique a été définie de bien des manieres. Selon Port-, c'est *l'art de bien conduire sa raison dans la connais- des choses, tant pour s'instruire soi-même, que pour struire les autres.* Selon la philosophie de Lyon, c'est ience pratique qui a pour but de diriger les pensées sprit : scientia practica, mentis cogitationes dirigens. été définie : *l'art de penser; l'art de raisonner, la e des conséquences*, pour la distinguer de la *métaphysi-* qu'on a appelée *la science des principes*. D'après la dé- n de M. Gérusez, c'est *l'art de diriger les facultés de , l'intelligence*; d'après celle de M. Lebrun, c'est la *e des règles qui servent de guide à l'esprit humain* bien penser, ou, en d'autres termes, *la science qui dis- des regles à observer pour bien penser : scientia regu- ı quæ mentem dirigant ad recte cogitandum* : sive, idem est; *scientia disserens de regulis observandis ad cogitandum*. M. Buchez fait remarquer que toutes ces dé- ns sont incompletes, quoique toutes expriment d'ail- avec plus ou moins de clarté et de précision le but qu'il e lui-même a la logique, et qui est *de reconnoître et lir quels sont les moyens universels de certitude usités les hommes*. « C'est à découvrir les moyens de certitude s à l'homme, dit-il, c'est a les formuler et à les rendre ables à volonté, et dans toutes circonstances, que se sont qués les philosophes qui se sont occupés de logique : tra- ong et difficile, puisqu'après tant de siecles ce labeur il core si peu avancé, etc. »

connaissance certaine, la connaissance exempte de dou- t d'erreur, tel est en effet le seul et véritable but de

logique. Parvenir à la vérité et éviter l'erreur, voilà donc son objet; quant à ses moyens, ils consistent évidemment dans le sage et légitime emploi des facultés de l'esprit humain, et en particulier de ces facultés intellectuelles que la *psychologie* nous a fait connaître en elles-mêmes, mais dont il appartient à la logique de régler l'usage. C'est donc à elle qu'il est réservé de nous apprendre comment nous devons nous servir de ces facultés pour acquérir des notions certaines; en un mot, la logique est *la science des règles ou de la méthode que doit suivre l'esprit humain dans la recherche et la démonstration de la vérité*. Cette définition nous semble aussi exacte et aussi complète que possible.

Il existe donc une vérité, but constant des efforts de la raison humaine; il existe donc aussi une certitude, terme heureux, dans lequel l'humanité se repose avec une pleine et entière confiance en la réalité des choses de ce monde : enfin il existe donc des moyens sûrs, des règles infaillibles, pour nous préserver de l'erreur et atteindre la vérité? A ces questions le genre humain tout entier répond affirmativement.

Existe-t-il une vérité? oui, sans aucun doute. Car, dit Bossuet, le vrai, c'est ce qui est, le faux; c'est ce qui n'est pas. Or, nier l'existence de la vérité, c'est nier toutes les existences, c'est nier le monde tout entier, c'est se nier soi-même, c'est nier sa propre pensée; et une pareille négation est impossible à l'esprit humain. Il y a donc quelque chose de vrai.

Mais est-il donné à l'homme d'atteindre la vérité, de la distinguer de l'erreur, de parvenir à l'une et d'éviter l'autre? en un mot, y a-t-il une certitude pour l'homme? « C'est un fait indubitable, répond M. Buchez; l'histoire tout entière et l'expérience de chaque jour en offrent la preuve. Car il est vrai de dire que chaque fois que l'homme agit, chaque fois aussi il fait acte de certitude à un degré ou à un autre. En effet, s'il doutait en même temps de son but, de ses moyens, et du résultat qu'il se propose, il resterait constamment immobile. Aussi, lorsqu'il se met en mouvement, c'est parce qu'il est certain à l'avance de quelqu'une de ces trois choses; et la satisfaction du plus simple, du plus grossier de ses instincts animaux, suppose qu'il a une foi quelconque, ne fût-ce que dans

la réalité de ses sensations, ne fût-ce que dans la réalité de l'objet de ses appétits. Il n'est point difficile de citer des milliers de cas où personne n'hésite, où tout le monde au contraire porte une ferme et entière assurance : nous savons tous que nous sommes nés, et que nous devons mourir. Qui de nous doute que le soleil paraîtra demain, et nous éclairera comme aujourd'hui? Qui de nous n'est assuré en portant le fer ou le feu dans la chair de ses semblables de causer de vives douleurs? Qui de nous n'accepte complètement mille lois morales, mille axiômes scientifiques? » L'homme croit donc avec certitude ; et ce qui prouve que cette certitude, quand elle est absolue, est infaillible, c'est l'infaillibilité même des résultats que l'homme atteint, quand il agit avec une parfaite conviction. Rien ne démontre mieux la réalité des objets de ses croyances, que la confirmation de ces croyances par les effets qui y répondent. Si sa confiance était une pure illusion, si elle ne s'appuyait point sur le vrai, si elle n'avait point pour base des existences réelles, son activité, s'exerçant dans le vide et dans le néant, n'aboutirait jamais à rien.

S'il y a une certitude, et si elle répond à quelque chose de réel, il doit y avoir des moyens de certitude, c'est-à-dire des moyens de connaître la vérité. Ces moyens existent ; car comment la science eût-elle été constituée, comment ferait-elle tous les jours de nouveaux progrès, comment la nature aurait-elle livré tant de secrets à ses laborieuses investigations, si aucune règle ne l'eût dirigée dans ses recherches ? Le genre humain a marché ; il a conquis une foule de vérités ; il a posé des principes, tant dans l'ordre physique que dans l'ordre moral ; il en a tiré les conséquences il en fait chaque jour l'application aux diverses circonstances de la vie ; que dis-je, la société ne se maintient et ne se conserve qu'en se conformant aux prévisions de l'expérience et aux déductions de la raison. Or, la société fût-elle arrivée à son but, serait-elle parvenue à connaître les conditions de son existence, si elle eût marché au hasard, si aucun guide n'eût éclairé ses pas, si la nature elle-même n'indiquait pas à l'esprit humain la route qu'il doit suivre pour arriver heureusement au terme du voyage? L'esprit humain, dira-t-on, s'est souvent trompé ; je l'accorde ;

mais il ne s'est pas toujours trompé, mais il ne se trompe pas toujours. Il y a donc des procédés qui conduisent à la vérité, comme il y en a qui conduisent à l'erreur, et puisqu'ils existent, il faut les chercher ; il faut les faire sortir de l'état vague et obscur où ils sont cachés, il faut les demander à l'observation, à l'histoire, à la tradition, à l'expérience ; et quand ces principes immuables de certitude seront clairement établis, quand ces moyens infaillibles, universels de connaître, seront bien positivement reconnus, la tâche du logicien sera de les convertir en formules fixes et invariables, et d'en faire des règles de jugement applicables à tous les objets de la science, sauf toutefois l'appropriation de ces moyens à la nature des problèmes que l'on se propose de résoudre. Car, dit M. Buchez, répondant à la question de savoir si la logique est une science ou un art, elle est une *science*, si par là l'on entend qu'elle est comme telle soumise à des lois universelles et immuables, hors desquelles il n'y a pas d'existence pour elle; et elle est un *art*, en tant qu'elle est un instrument dont le bon usage exige une certaine habileté, et quelques calculs nécessaires, pour l'appliquer avec intelligence et succès aux divers cas qui peuvent se présenter.

Ceci nous conduit à la division même de la logique. Il y a une certitude pour l'homme, mais à quels signes se reconnaît-elle? quel en est le *criterium ?* n'y en a-t-il qu'un seul, ou y en a-t-il plusieurs? En un mot, quand et à quelles conditions sommes-nous sûrs de posséder la vérité? En second lieu, puisque l'homme est souvent parvenu et parvient encore tous les jours à la certitude, comme le prouvent le mouvement de l'humanité tout entière, et l'appropriation de ses actes aux faits du monde, il existe indubitablement une voie pour y conduire. Or, nos divers moyens de connaître doivent-ils être tous considérés comme des moyens de certitude? sont-ils tous légitimes, certains, infaillibles, et devons-nous admettre leur témoignage, avec l'assurance que chacun d'eux peut nous conduire à la vérité? En troisième lieu, l'homme est sujet à l'erreur; c'est ce que certifie l'histoire du genre humain, et en particulier celle de la philosophie et de la science. Quelles sont les causes des égarements dans lesquels l'esprit humain est t

bé? comment pouvons-nous sortir de l'erreur ou nous en préserver? Enfin il y a des procédés à suivre dans la recherche de la vérité; il y a des principes de raisonnement a observer pour la démontrer et l'enseigner. A quelles règles subordonnerons-nous l'usage que nous devons faire de nos divers moyens de connaître, soit pour découvrir le vrai que nous ne connaissons pas encore, soit pour le montrer avec évidence a ceux qui pourraient en douter? Telles sont les questions que nous aurons à résoudre.

Ainsi la première partie de ce Traité sera consacrée à l'examen critique des divers *criterium* de certitude proposés par les philosophes.

La seconde contiendra une réfutation du scepticisme, réfutation qui démontrera avec évidence la futilité des raisons qu'on allègue pour mettre en doute la véracité et la certitude de nos moyens de connaître.

La troisième indiquera les sources de nos erreurs et les moyens d'y remédier. Nous y prouverons que l'homme ne s'égare que parce qu'il ne veut pas se servir de son intelligence et de sa raison, ou parce qu'il s'en sert mal.

Dans la quatrième enfin, nous exposerons les principes de la méthode soit d'invention, soit de probation.

Et ici il n'y aura rien d'arbitraire, rien qui ne soit d'accord avec le double témoignage de la raison privée et de la raison générale; car notre logique aura pour base la psychologie, c'est-à-dire la connaissance des éléments de la pensée et des lois de l'intelligence. Si donc les principes que nous avons posés dans la psychologie sont ceux auxquels tout esprit humain obéit sciemment ou à son insu, il sera aussi impossible de contester la légitimité et la certitude de nos procédés logiques, qu'il l'est de contester la réalité de la marche que suit l'esprit humain dans le développement de ses facultés intellectuelles et morales; car notre méthode ne sera que l'application des principes universels et invariables auxquels est soumis l'exercice de la pensée.

PREMIERE PARTIE.

EXAMEN CRITIQUE DES DIVERS *criterium* DE CERTITUDE.

Tous les faux systèmes qui se sont produits soit dans le siècle où nous sommes, soit dans les siècles antérieurs, ont eu pour point de départ une égale prétention à ne reconnaître qu'un seul *criterium* de certitude pour tous les objets de la connaissance humaine. L'homme n'a-t-il réellement qu'une seule voie pour parvenir à la vérité ? C'est demander si la nature n'a qu'une loi, si la vérité n'a qu'un seul caractère, c'est-à-dire, si toutes les vérités sont identiques ; c'est demander enfin si l'intelligence humaine n'a qu'un seul moyen de les saisir et de les reconnaître. Ce panthéisme logique qui tend à identifier tous les faits du monde physique et moral, à effacer toutes les distinctions de la raison, est solennellement démenti par l'admirable variété qui règne dans l'univers, et par la diversité même de nos fonctions intellectuelles. Sans doute la Providence n'a qu'un seul et même plan, et l'homme n'a qu'une seule et même fin ; mais si la Providence fait concourir tant de moyens divers à l'accomplissement de ses desseins éternels, pourquoi veut-on que l'homme, à qui Dieu a donné tant de moyens de connaître, sans doute pour lui servir également à marcher vers sa destinée, ne soit libre d'en employer qu'un seul, comme digne de sa confiance? Est-ce que celui qui a su ordonner tous les mondes avec une si parfaite harmonie aurait été dans l'impuissance d'établir la même harmonie dans l'esprit humain, et y aurait-il entre ses facultés et ses moyens de connaissance une telle contradiction, un tel désaccord, qu'il fût impossible de ramener toutes nos perceptions, toutes nos fonctions mentales vers un seul et même but, la conquête de la vérité ?

M. de La Mennais, dans un de ses ouvrages polémiques où

il cherche à justifier sa doctrine, croit avoir réduit ses adversaires au silence, en leur posant cet argument : Vous condamnez les systèmes rationalistes, parce qu'ils érigent la raison individuelle en juge suprême de la vérité, et la mettent au-dessus de toute autorité soit divine, soit humaine ; vous condamnez la méthode du sens commun, parce qu'elle est, selon vous, contraire au sentiment de l'Église et des théologiens ; vous condamnez l'opinion philosophique de M. Bautain, qui fait de la révélation et de la parole divine le seul moyen d'arriver à la connaissance certaine. Cependant, en dehors de ces trois règles de certitude, il n'y a plus rien à tenter ; toute voie est fermée à l'esprit humain. Adoptez donc l'une ou l'autre ; ou, si vous les rejetez toutes, convenez alors qu'il faut désespérer de pouvoir jamais atteindre la vérité, puisqu'elle ne peut nous être connue que par la raison particulière, ou par la raison générale, ou par la raison divine, par la parole révélée.

La réponse à cette objection est facile ; et nous nous proposons de faire voir que ces trois méthodes ne sont fausses qu'en ce qu'elles sont exclusives, mais qu'elles sont vraies, légitimes, certaines, lorsqu'elles s'appliquent uniquement aux choses qui sont de leur ressort. C'est l'abus du principe d'unité qui a perdu tant de grands hommes. Trop souvent le génie veut assujétir tout à une seule et même loi. Lorsqu'il a saisi quelque grande vérité, il l'applique à tout, il explique tout par elle, il veut ramener tout à son point de vue, et toutes les distinctions disparaissent devant l'idée unique, dominante, qui s'est emparée de son esprit. C'est là l'histoire des erreurs de M. de La Mennais.

Je dis d'abord que ces trois méthodes sont fausses ; en tant qu'elles sont exclusives et absolues. Il suffira de les mettre en présence, pour qu'elles se démentent et se détruisent l'une l'autre. Comme le rationalisme revêt plusieurs formes, nous le présenterons d'abord sous la forme mystique et panthéistique.

Selon M. Cousin, « la raison est souveraine et absolue ; mais elle ne l'est pas au nom du *moi*, qui ne la constitue ni ne la consacre, mais qui seulement la reçoit, la trouve et la sent en lui ; elle l'est en son propre nom et de sa seule autorité. Elle

cesse même d'être absolue, du moment qu'elle prend le caractère d'une raison personnelle et privée.

» L'âme humaine a des moments où elle ne met rien du sien dans ses perceptions. Elle les reçoit et voilà tout. Alors ce qui se passe en elle, cette lumière qui s'y produit, cette raison qui s'y déclare, c'est la raison en elle-même, celle qui est la source de toute science.

» Ainsi, pour voir cette faculté s'exercer dans toute sa pureté, il faut tâcher de se surprendre dans un de ces états où le *moi* n'est pas en jeu, et s'oublie pour laisser faire ce Dieu qui veille en lui. Si l'on rencontre en soi de ces états, certainement on reconnaîtra que rien n'est plus réel que cette espèce d'aperception qui vient à l'homme comme d'en-haut, que cette aperception spontanée de la vérité. »

Ce système n'est pas nouveau. On le retrouve dans Platon et dans les écrits des Néoplatoniciens. Platon reconnait trois espèces de logiques. La seule qui puisse produire la certitude est celle qui, s'appuyant sur les *idées*, n'embrasse que des éléments dégagés de toute individualité. Or, il existe une substance dont les *idées* sont l'essence. Cette substance, c'est le λόγος, considéré comme la raison divine elle-même; raison éternelle et absolue, principe de toute vérité, et par conséquent *criterium* souverain et universel. La révélation de la vérité, et par conséquent la possession de la certitude, n'avait donc lieu aussi, selon Platon, que par la claire manifestation de la *raison absolue,* agissant dans l'homme, indépendamment du moi et des objets individuels.

Mais voici une autre théorie qui a aussi plus d'un rapport avec celle de M. Cousin. Averroès distingue dans l'homme l'*intellect* et *l'âme*. Par l'intellect, l'homme connaît les vérités éternelles et universelles; par l'âme, il est en rapport avec les phénomènes du monde sensible. L'intellect est l'intelligence active, l'âme est l'intelligence passive. L'un est une *substance commune à tous les hommes*, mais distincte de chaque individu; l'autre est ce qu'il y a d'individuel dans l'intelligence de chaque homme. La réunion de ces deux principes produit la *pensée telle* qu'elle existe chez tous les hommes. Or, si l'*intellect universel*, dans le sens d'Averroès, n'est, ainsi que le per-

sent quelques auteurs, que l'intelligence divine elle-même, agissant immédiatement en chaque homme, la vision de la vérité ou la certitude résultera, aussi dans ce système, non du développement naturel des facultés de l'âme ou du *moi*, mais des révélations de la raison souveraine, c'est-à-dire des opérations de l'intellect.

Voyons maintenant ce que pourrait répondre, ou à peu près, à la doctrine de M. Cousin, un disciple de M. de La Mennais : « En admettant qu'il y ait dans l'âme humaine de ces moments où le *moi* n'est pas en jeu, où, sous l'inspiration du Dieu qui veille en lui, il reçoit dans son intelligence l'aperception, la communication de la vérité, il faudrait encore donner une règle certaine pour pouvoir distinguer à coup sûr ce qui appartient personnellement au *moi*, de ce qui appartient à cette raison absolue, que Platon appelle le λόγος que Averroès nomme l'*intellect*, et que M. Cousin dit être *la raison en elle-même*, celle qui est la source de toute science.

» Je veux bien croire que je suis quelquefois sous l'influence de l'inspiration d'en-haut, que ce n'est pas toujours ma personnalité qui agit en moi, que ce Dieu que vous appelez la raison souveraine vient quelquefois m'illuminer tout-à-coup intérieurement de sa lumière. Mais comment saurai-je distinguer celui des états de mon âme où cette raison souveraine, prenant le caractère de ma raison privée, cesse d'être absolue, et de m'offrir par conséquent la vérité pure, de cet autre état de mon âme où cette même raison, conservant son caractère absolu et souverain, vient m'apporter spontanément l'aperception surnaturelle de la vérité ?

» Si vous ne m'apprenez pas à faire cette distinction, si, quand le rayon divin vient me visiter, je ne puis pas dire avec certitude, *Deus*, *ecce Deus!* me voilà dans une perplexité extrême, et exposé à un grave danger. Car si j'allais prendre ma raison personnelle pour la raison souveraine et absolue, mes perceptions individuelles pour des aperceptions spontanées de la vérité, et les illusions de mon esprit, les fantaisies de mon imagination pour des révélations d'en haut!

Enfin, si, du point de vue de mes préoccupations ou de mo

orgueil, j'allais me croire *Prophète*, *Voyant*, *Thaumaturge :* prenez-y garde ; votre système ressemble beaucoup à de l'illuminisme, ou du moins peut facilement y conduire ; et de l'illuminisme à la folie il n'y a qu'un pas.

» N'est-il pas évident que, faute d'une marque, d'un *criterium* infaillible, auquel je puisse reconnaître et distinguer ces deux états, je ne saurai jamais discerner la vérité certaine, la vérité absolue de l'erreur et de l'illusion.

» Ce n'est donc pas là un moyen philosophique de connaître, et l'on ne pouvait donner à la certitude un appui plus vague, un fondement plus fragile que ce système. Il y a plus ; en mettant l'esprit humain à la recherche de la raison absolue, sans lui faire connaître à quels signes, à quelles conditions il sera certain de l'avoir trouvée, on mène l'homme tout droit au scepticisme, au lieu de le conduire à la certitude. Cependant on n'a pas tort de vouloir que la raison privée se soumette à la raison souveraine ; mais cette raison souveraine, absolue, n'est qu'un fantôme, un être insaisissable, si vous ne la placez dans le témoignage universel, dans le consentement unanime des nations et des siècles, qu'il est du moins toujours possible et même facile de constater par la tradition, l'histoire et le langage. »

Cherchant à son tour à faire prévaloir la doctrine du sens commun contre les prétentions du rationalisme, le disciple de M. de La Mennais continue :

« Les sens nous trompent et ne nous attestent rien de clair et de complet.

» Le sentiment n'est pas plus sûr ; son objet, en apparence plus évident et plus simple, n'en est pas moins, quand on y prend garde, un continuel sujet de doutes et d'illusions.

» Quant à la raison, elle doit être plus suspecte encore. Car d'abord elle n'opère que sur des données fournies par les sens et le sentiment ; et il n'y a pas à compter sur ces données : et ensuite comment opère-t-elle, et quelle garantie a-t-on de la légitimité de son procédé ? Que penser de la contrariété des conséquences qu'elle tire des mêmes principes, ou de l'identité de celles qu'elle tire de principes différents ? Enfin, ne faut-il pas qu'elle associe la mémoire à ses actes, et la mémoire est-

elle une [illegible] site de [illegible] générale [illegible]

« Mais, [illegible] M. [illegible] faut [illegible] ces [illegible] la [illegible] nécessité [illegible]

« La [illegible] peuse, selon M. [illegible] dont elle est [illegible] levons [illegible] La [illegible] moment [illegible] assez [illegible] elle [illegible]

C'est [illegible] nir [illegible] igence [illegible] le [illegible] igence [illegible] le dire [illegible] on [illegible] [illegible] le [illegible] elle [illegible] sujets [illegible] les [illegible] individuelle [illegible] et des [illegible] M. [illegible]

dans l'universalité de la raison générale, dans le témoignage du genre humain. N'est-ce pas le rationalisme lui-même qui, en constatant la faillibilité, les erreurs et les contradictions de la raison individuelle, l'a forcé de chercher ailleurs le principe de la certitude? Vous donc qui combattez sa méthode, que nous donnerez-vous à la place? Car enfin, il ne suffit pas de nier son *criterium* de vérité; il faut nous en présenter un autre, sous peine aussi de tomber dans le scepticisme.

Écoutons encore M. Damiron : « *L'intelligence est faillible*, dit-il, *mais elle ne se trompe jamais, lorsque surprise, irréfléchie, tout entière à l'impression qu'elle reçoit, elle prend la vérité telle qu'elle lui vient, et se laisse faire son idée par les objets.* »

Je passe sur cet anathème prononcé contre la réflexion, qu'on pourrait croire cependant n'être pas inutile pour la claire aperception de la vérité, selon le sentiment de Descartes, qui ne voit l'évidence et la certitude, que là où il y a idée claire, distincte et par conséquent réfléchie; et je suppose que vos regards tombent sur une tour située dans le lointain : votre intelligence est surprise, irréfléchie, tout entière à l'impression qu'elle reçoit, et cette impression vous la fait voir ronde, tandis qu'elle est carrée. Mais qu'importe; *vous prenez la vérité telle qu'elle vous vient*, *et vous vous laissez faire votre idée par l'objet*. En conséquence, vous affirmez que la tour est ronde; voilà pour vous la certitude. Mais attendez : voici un autre observateur qui a meilleure vue que vous, et qui, *se laissant aussi faire son idée par les objets*, voit la tour carrée, juge et affirme qu'elle est carrée, contre vous qui soutenez qu'elle est ronde. Vous voyez bien que votre méthode n'avance pas la solution de la question. Car vous ne prétendez pas sans doute que les deux spectateurs, s'*étant laissé faire leur idée par l'objet*, sont également en possession de la vérité, puisque si la tour est carrée, elle n'est pas ronde assurément. L'*objet* aura donc menti au moins une fois. Ces objections s'appliquent aux données de la raison, comme à celles des sens.

Dans votre système, qui fonde la certitude sur l'autorité de *la perception* individuelle, il n'y a donc pas moyen de concilier

les deux opinions, si l'on n'a recours au tribunal suprême d'un arbitre infaillible. Or, transportez la dispute sur le terrain des grandes questions morales, et vous jugerez vous-même s'il ne sera pas plus nécessaire encore de recourir à son autorité souveraine. Eh, bien, M. de La Mennais n'a pas fait autre chose qu'établir que le concert unanime du genre humain, le témoignage de la raison commune était le seul moyen de ramener à l'unité la diversité infinie des opinions privées sur les questions qui intéressent la société en général. Donc la raison individuelle doit être récusée, et la raison universelle admise comme seul *criterium* de vérité, comme seul principe de certitude?

Si nous présentons le rationalisme sous la forme éclectique, nous arriverons aux mêmes conséquences.

Suivant M. Damiron, le véritable éclectisme consiste à chercher ce que les divers systèmes de philosophie renferment de conforme aux faits de la conscience, que l'on a soi-mêm observés. Si le système soumis à l'examen ne les renferme pas tous, s'il n'en rend pas compte, il faut le rejeter. En un mot, le véritable éclectisme ne s'en va pas quêtant auprès de chaque système un brin de philosophie; il les passe en revue, pour les vérifier et les contrôler.

Ainsi, selon M. Damiron, c'est le jugement de la conscience qui est le *criterium* de certitude. Si les faits sur lesquels nous sommes appelés à prononcer ne sont pas exactement conformes aux faits de la conscience, tels qu'ils se passent dans chaque individu, nous devons les déclarer faux, apocryphes, et indignes de confiance. Mais faisons l'application de ces principes à un exemple. Certes on ne peut nier que dans l'esprit de Bossuet la notion de Dieu ne fût bien différente de ce qu'elle pouvait être dans celui d'un Indien nourri de la lecture des Védas, ou dans celui d'un Persan disciple de Zoroastre, ou dans celui d'un Chinois imbu de la doctrine de Lao-Tseu. Supposons donc que l'un de ces derniers eût à juger les différents systèmes de théodicée qui ont pu se produire chez les différents peuples. Si c'est avec sa conscience qu'il les juge, elle ne pourra constater qu'une seule chose, c'est-à-dire la différence qui existera entre l'idée qu'il s'est faite de la divinité, et l'idée que s'en seront formée les autres peuples. Les faits sur lesquels il aura

prononcer seront donc contraires au *fait* de sa conscience ; mais *le fait de sa conscience* est-il l'archétype suprême, sur lequel tous les faits du monde extérieur devront se modeler, pour être conformes à la vérité? Vaudrait autant dire que Bossuet a tort de croire à l'existence d'un Dieu en trois personnes, parce que Diderot, d'Holbach ou Helvétius ne trouvent pas ce *fait*, c'est-à-dire cette *idée*, dans leur conscience, parce qu'elle y est dénaturée par l'erreur, ou anéantie par le scepticisme.

Si par jugement de la *conscience*, M. Damiron entend le jugement et le contrôle de la *raison*, la difficulté est la même. Car si c'est avec la raison individuelle que chacun de nous doit chercher ce que les divers systèmes de philosophie renferment de vrai, on peut prévoir que les résultats de ces recherches seront bien différents. Toutes les *raisons privées* sont-elles également éclairées ? L'examen des systèmes sera-t-il fait par toutes avec la même bonne foi, le même amour de la vérité ? Les procédés d'investigation seront-ils les mêmes ? Si toutes ces conditions ne sont pas remplies, est-il probable que toutes ces raisons si diverses viendront aboutir au même jugement ? Donnez donc à tous une même mesure, un même moyen d'appréciation, et surtout que ce moyen d'appréciation soit d'une nature supérieure aux faits qu'il s'agit de vérifier; et alors votre éclectisme sera possible. Autrement, il faut en revenir encore à l'arbitrage de la raison universelle.

D'après M. Jouffroy, et d'autres éclectiques, le véritable éclectisme consiste à choisir dans chaque système ce qui paraît vrai, selon certaines règles; et à chercher les membres épars de la philosophie dans les monuments qui la contiennent; car la philosophie est une science faite, et il n'y a plus qu'à la recueillir. M. Cousin partage le sentiment de M. Jouffroy, quand il dit : que toute philosophie éclectique a nécessairement pour base une connaissance profonde de tous les systèmes dont elle prétend combiner les éléments essentiels.

Nous remarquerons d'abord avec M. l'abbé Combalot que voilà deux notions bien contradictoires de l'éclectisme. L'une suppose qu'il existe dans les faits de la conscience individuelle une philosophie toute faite à laquelle il suffit de comparer les divers systèmes, pour les apprécier. L'autre consiste à combi-

ner les éléments essentiels de tous les systèmes, dont elle exige une connaissance approfondie, afin que du choix fait selon certaines règles de tout ce qu'il y a de bon et de vrai dans chacun d'eux, résulte un ensemble de doctrines ou de croyances, qui sera précisément la bonne et saine philosophie. Mais ce choix, qui le fera? Chaque raison individuelle; c'est-à-dire, que chacun choisira dans les systèmes ce qui lui paraîtra le meilleur et le plus vrai, ou, ce qui revient au même, ce qui sera le plus conforme à ses opinions et à sa manière de voir. Il y aura donc nécessairement autant de philosophies que d'individus. Chacun fera son éclectisme à sa guise et suivant la couleur de son esprit, et ici encore l'anarchie des intelligences est inévitable. A la vérité, le choix à faire est subordonné à certaines règles. Mais ces règles, quelles sont-elles? Et d'ailleurs qui sera juge de leur exacte et fidèle observation? Si c'est la raison individuelle qui a droit de décider, n'est-elle pas au-dessus des règles, ou n'est-ce pas à elle à les poser? Ainsi, de quelque manière qu'on envisage la question, on arrive toujours à cette conséquence, que l'éclectisme purement rationnel, en faisant dépendre la vérité du jugement de la raison privée, engage l'esprit humain dans des contradictions sans fin, ou le conduit au scepticisme absolu. Donc, il faut en revenir à la doctrine de l'autorité, et reconnaître au-dessus du sens privé quelque chose de supérieur et de souverain qui en soit la règle, je veux dire, le sens commun, la raison générale.

Ici M. de La Mennais semble triompher. Mais voici M. l'abbé Beautain qui se présente à son tour dans l'arène, et qui attaque à la fois les rationalistes et les partisans du sens commun. « Les premiers, dit-il, ne croient qu'à leur raison. Ils jugent et se conduisent d'après les lumières de leur raison. Ils se gouvernent eux et les autres, s'ils le peuvent, d'après les lois de leur raison. Mais demandez-leur d'où vient cette prétendue lumière du monde, cette sagesse du siècle; quelle est cette souveraine de la terre. Entre mille, vous n'en trouverez peut-être pas un qui vous dise nettement ce qu'il entend par le mot raison; ou bien, il répondra naïvement, la raison, c'est moi, c'est mon esprit. Les voilà donc chacun avec son moi, avec son esprit, en face du monde, en face les uns des autres,

jugeant les objets suivant ses affections naturelles, et les impressions que les sens leur transmettent ; et comme il n'y a pas deux individus humains dont le caractère, le tempérament et l'organisation soient parfaitement les mêmes, il s'ensuit qu'il n'y a pas deux raisons ou deux hommes de raison en parfaite harmonie. Il est clair dès lors que rien ne peut se fonder sur le seul empire de la raison, puisque la diversité et l'opposition sont de son essence. La guerre ouverte ou cachée des esprits, l'asservissement instantané des uns par la force logique des autres ; et dans l'état social, l'anarchie ou le despotisme, la licence ou l'esclavage, voilà les fruits du gouvernement de la raison, quand elle ne reconnaît point d'autorité supérieure à elle. » (*Philosophie du Christianisme*, t. 1er pag. 169.)

Mais quelle est cette autorité à laquelle M. Beautain veut que la raison individuelle se soumette ? Est-ce le témoignage universel ? Non, comme vous allez voir dans ce passage : « Qu'est-ce que cette raison générale, dit-il, en s'adressant aux disciples de M. de La Mennais, à laquelle vous accordez si libéralement le privilége de l'infaillibilité ? Est-ce la raison de tout le monde, ou au moins du plus grand nombre ? Elle se compose donc de la totalité ou de la majorité des raisons particulières ! mais celles-ci, vous les reconnaissez faillibles, et de plus vous les déclarez incapables de science, de vérité, de certitude. Est-ce donc que des raisons faillibles, en se réunissant, constitueront une raison infaillible ? »

« Vous voulez, ajoute-t-il plus loin, que je croie sur le témoignage de ce que vous appelez la raison générale ! Mais à quoi ? Ce n'est point à la parole de l'homme, puisque tout ce qui est humain est contestable, variable, incertain. Il nous faut donc quelque chose de nécessaire, d'universel, d'absolu ; il nous faut de l'éternel, c'est-à-dire des principes qui ne fléchissent point, des vérités premières qui ne passent point. Qui nous les donnera, si la nature ne peut les fournir, si l'intelligence humaine ne peut les produire ? Celui-là seul qui est au-dessus de la nature et de l'humanité, parce qu'il les a faites. » (*De l'Enseignement de la Philosophie en France au* XIXe *siècle*, pag. 46 et 62.)

Il ne s'agit donc pas pour M. Beautain de choisir entre le

sens commun [illegible]

vérité [illegible]

[illegible]

l'homme [illegible]

[illegible]

[illegible] révélation [illegible]

[illegible]

[illegible] humain [illegible]

Cependant [illegible]

[illegible] de choses qui existent [illegible]

[illegible] puisque vous [illegible]

[illegible] exercée [illegible] la science [illegible]

reconnaissez que [illegible]

donc [illegible] nécessité [illegible]

[illegible]

[illegible] des faits sensibles [illegible]

[illegible] chercher aussi [illegible] contradiction [illegible]

même [illegible] il prouve [illegible] système [illegible]

[illegible] conduit.

Toute la tradition [illegible]

[illegible] de l'homme [illegible] un puissant supérieur [illegible]

aussi et instruit [illegible] puissant [illegible]

[illegible] cette instruction fondamentale [illegible]

[illegible] moyen providentiel [illegible]

[illegible] vérité [illegible] tous les principes [illegible]

[illegible] de morale [illegible] science [illegible] législative [illegible]

conserver les sociétés. Mais [illegible] philosophie

du sens commun [illegible] répondent [illegible] adversaires [illegible]

[illegible]

vous le dites ailleurs, *s'il existe une vérité originelle, impérissable, qui se retrouve au fond de toutes les variations, de toutes les opinions, de toutes les erreurs*, vous admettez par cela même la raison générale, comme seule gardienne et dépositaire de cette vérité, puisque la raison individuelle ne peut l'être.

C'est ainsi que ces trois systèmes se réfutent et se battent en ruine tour-à-tour, parce que chacun d'eux a un côté vulnérable, qu'il est impossible de défendre. Cette discussion est donc par sa nature interminable, et l'on pourrait disputer éternellement sans résoudre le problème.

En présence de ces contradictions, M. Buchez a tenté aussi de résoudre un problème tant de fois posé, et devant lequel l'esprit humain a été obligé tant de fois de se reconnaître impuissant. Après avoir montré que les efforts du pythagorisme, du platonisme, de l'aristotélisme, du cartésianisme, du sensualisme, et de l'éclectisme pour établir un moyen universel de certitude, n'ont abouti qu'à des résultats stériles, ou à de déplorables erreurs, l'auteur annonce qu'il croit fermement avoir trouvé ce *criterium*; mais c'est une idée si nouvelle et si simple en même temps, dit-il, qu'avant d'en entreprendre l'exposition directe, il croit nécessaire de présenter quelques observations préliminaires, soit pour donner à ses lecteurs le même coup-d'œil que lui en ces matières, soit pour faire apercevoir la convenance et la portée d'une conception que l'on examinerait peut-être sans une attention suffisante si on la présentait tout d'un coup et sans préambule aucun.

L'importance et la nouveauté du système que propose M. Buchez suffirait déjà pour lui mériter une place considérable dans l'histoire des théories philosophiques de la certitude, quand même le nom, le talent et les intentions connues de l'auteur ne le recommanderaient pas spécialement à un examen sérieux et attentif de notre part. Laissons-le donc expliquer et développer son idée avec tous les préliminaires par lesquels il croit devoir en éclaircir ou en préparer l'exposition. Nous pourrons mieux juger de la valeur de son *criterium*, lorsqu'il nous aura fait connaître lui-même les principes et les faits d'où il est parti, pour arriver à sa conclusion.

« Nous ferons remarquer d'abord, dit-il, qu'au milieu des malheurs et des insuccès qui n'ont manqué à aucune des espérances que l'on avait fondées sur les diverses certitudes proposées, personne ne s'est demandé en vertu de quoi l'on jugeait que l'un des *criterium* fût sans certitude, ou que l'un de ses produits fût faux. Personne n'a pensé à chercher si ce *quid*, avec lequel on prononçait sur la valeur du *criterium* et de ses produits, si ce *quid* n'était point quelque chose qui approchât de la certitude, et ce que c'était. Il était bien évident, en effet, que les divers moyens de certitude proposés n'avaient pas été jugés les uns par les autres, de telle sorte que l'on pût dire qu'ils s'étaient détruits les uns par les autres. L'histoire nous apprend que ces moyens n'ont pas tous été trouvés en même temps, mais successivement dans l'ordre des temps; elle nous apprend de plus que toujours l'un de ces moyens fut cherché et trouvé long-temps après que l'on s'était manifestement prouvé que le *criterium* précédent était insuffisant ou stérile. Il ne faut pas remonter bien loin dans le passé pour apercevoir ce fait; ainsi, c'est parce que l'aristotélisme était reconnu improductif et erroné que Descartes invoqua le doute méthodique; c'est parce que celui-ci était insuffisant que le sensualisme eut des chances; et c'est par une raison semblable, à l'égard de ce dernier que vint l'éclectisme. C'était donc de quelque autre chose que de l'invention d'un *criterium* nouveau qu'était résultée la négation des *criterium* antérieurs. Or, qu'était ce quelque autre chose? était-ce la science? Non, car elle ne pouvait se juger elle-même; l'erreur ne pouvait montrer l'erreur; l'identité ne peut pas juger l'identité.

» Pour découvrir la cause de ces négations répétées, et trouver cette force inconnue plus certaine que toutes les certitudes proclamées, cette force qui agissait sans se montrer, il nous semble qu'il était tout simple de supposer qu'elle émanait de quelque autre connaissance, non pas l'égale de la science, non pas semblable à la science; car entre des choses égales ou semblables il ne peut jamais y avoir plus qu'une équation, dont le résultat, quant à la solution qui nous occupe, serait le doute et non une décision affirmative quelconque. Cependant personne encore n'a fait cette réflexion. On a toujours cherché

uniformément le *criterium* de la certitude, soit dans la science, soit dans les moyens de la science, c'est-à-dire, soit dans quelque connaissance ontologique, soit dans les facultés mêmes auxquelles on attribuait ces connaissances, telles, par exemple, que les idées archétypes de Platon, les idées innées de Descartes, la conscience, les sens, le raisonnement, le consentement universel, etc.

» Nous ne répéterons pas ici les objections vulgaires que l'on a opposées à ces divers *criterium*, nous ne répéterons pas que l'on a objecté avec raison, à l'occasion de chacun d'eux, qu'il était inapplicable au plus grand nombre de questions, qu'il était incertain, variable, hypothétique, individuel, etc. : nous ferons seulement remarquer qu'il est impossible, en bonne logique, d'admettre que la certitude réside jamais dans un moyen. En effet, un moyen est toujours quelque chose d'approprié à un but, par suite dépendant de ce but, vrai s'il s'y rapporte ou y tend complètement, faux s'il ne se s'y rapporte ou n'y tend qu'imparfaitement. On juge le moyen par le but ou plutôt par la convenance qu'il présente avec celui-ci. La certitude donc réside plutôt dans le but que dans le moyen ; le *criterium* qui juge le moyen est déduit du but et non de toute autre part.

» Si nous appliquons ce raisonnement pour voir à quel point la science est une source de certitude, nous trouverons que certainement le *criterium* universel ne réside point en elle. En effet, la science n'est point à elle-même son propre but ; elle ne représente autre chose, quant à l'humanité, que les facultés appelées du nom de raisonnement dans l'homme individuel, c'est-à-dire un mode d'activité dirigé en vue d'une certaine fin, en un mot, un moyen ou un instrument pour atteindre un but ; et si la science, parce qu'elle n'est qu'un moyen, ne peut en aucun cas fournir le *criterium* universel, à plus forte raison en est-il ainsi des moyens mêmes de cette science dont nous parlions tout-à-l'heure, c'est-à-dire du raisonnement, des sens, des aptitudes, de la conscience, etc. De quelque part même que viennent ces derniers moyens, qu'ils *soient un effet* du travail des hommes, ou un don du Créateur, *ils ne renferment* pas davantage le criterium dont nous nous

occupons. En effet, dans le premier cas, ils ne contiennent en eux d'autre certitude que celle de la coaptation au but qu'on s'est proposé en se les faisant. Dans le second cas, il faudrait remarquer que ces dons de Dieu, bien qu'attachés à la nature humaine, ou innés comme on le dit, n'entravent point notre liberté, et que par conséquent ils ne sont point absolus, concluant rigoureusement, invinciblement, nécessairement, ainsi qu'ils le feraient si en eux résidait le *criterium* de la certitude. Ces moyens ne nous empêchent point de nous tromper; donc, de quelque part qu'ils viennent, ils ne contiennent point nécessairement la certitude.

» Ces observations prouvent que pour trouver la solution du problème, on s'était placé sur un mauvais terrain; mais on a eu le tort, en outre, de ne point parcourir tout le terrain où l'on s'était établi, et de ne point l'étudier suffisamment.

» Puisque, se laissant guider par l'analogie, on cherchait la certitude, c'est-à-dire un moyen de juger certainement des choses, dans la catégorie des moyens, on devait, ce nous semble, se demander ce que c'était qu'un moyen et ensuite épuiser la catégorie des moyens.

» Or, qu'est-ce qu'un moyen de l'ordre de ceux dont nous nous occupons, considéré en lui-même, et abstraction faite de l'idée de but? C'est, soit un instrument, soit un mode de l'activité humaine, ou, en d'autres termes, une manière d'agir.

» Cette définition n'offre rien qui soit au-delà de la science des époques où furent proposés plusieurs des motifs de certitude dont il a été question; elle est au contraire parfaitement en rapport avec l'état de cette science. Cependant on n'en a point fait usage. Nous devons croire que ce fut une chose fâcheuse, car il nous semble que par cette voie on se fût au moins grandement rapproché du point de solution.

» En effet pour acquérir un résultat nouveau sur la question de la certitude, il suffisait de procéder par voie d'exclusion sur tous les instruments, sur toutes les manières d'être ou tous les modes d'activité propres aux hommes, en écartant ceux de ces modes qui paraîtraient égaux ou de valeur semblable.

» Or, on possédait, pour prononcer à ce dernier égard, une

méthode qui nous paraît parfaitement sûre. On doit, en effet, considérer comme des modes d'activité supérieurs à tous les autres, ceux de ces modes qui, dans l'ordre des temps, ont précédé les autres ; car, ce sont nécessairement ceux-là qui sont les plus importants et les plus essentiels à la conservation des hommes. On doit au contraire considérer comme de moindre ou d'égale valeur ceux qui, dans l'ordre des temps, ont apparu, soit simultanément, soit postérieurement à quelques autres, ainsi que ceux qui peuvent être momentanément poursuivis, ou momentanément abandonnés sans qu'il en résulte des accidents graves pour l'espèce humaine. En appliquant ces considérations à tous les modes d'activité humaine sans exception, on eût été assuré, ce nous semble, de trouver quels étaient les modes d'activité primitifs et essentiels. En même temps on se fût placé dans une voie excellente, si ce n'est pour atteindre le principe de la certitude, au moins pour s'en rapprocher ; car on ne peut douter que la certitude ne soit une puissance qui ait toujours été présente dans l'humanité, et par suite on ne peut non plus douter qu'on s'en rapproche toutes les fois qu'on élimine un mode d'activité postérieur ou inférieur à un autre dans la durée des siècles, et toutes les fois que l'on reconnaît et que l'on nomme la manière d'être antérieure la plus importante.

» En effet, en nous servant nous-même de ce procédé, nous trouvons que ce qui est antérieur à toutes les choses humaines, c'est le moyen politique ou la manière d'être sociale ; c'est la société. Sans elle, point de science, point d'art, point de tradition ; sans elle, l'homme même ne serait point tel que nous le connaissons. Le mode d'activité par lequel la société existe est donc le mode d'activité ou le moyen premier et supérieur.

» C'eût été déjà avoir fait un pas immense que d'avoir reconnu la certitude sociale comme antérieure et supérieure à la certitude scientifique ou à tout autre, car c'était reconnaître en même temps que chaque individu et chaque spécialité devaient déduire leur certitude de celle de la société elle-même, c'est-à-dire se considérer comme parties ou fonctions d'un ensemble. Nul doute qu'une telle découverte n'eût épargné beaucoup de malheur à l'humanité, et n'eût écarté beaucoup de

mauvaises doctrines, toutes celles, par exemple, qui posent l'égoïsme comme premier principe, ou concluent à cet égoïsme.

» Mais ce n'est pas assez que de reconnaître d'une manière générale qu'il y a une certitude sociale ; une fois que l'on est parvenu sur ce terrain, on est forcé d'avancer, et par suite obligé bientôt de reconnaître que la société elle-même confesse un *criterium*. Or, où réside ce *criterium?* C'est évidemment dans la législation. Mais la législation elle-même avoue certains principes dont elle n'est que le développement. Ce seront donc ces principes que l'on devra admettre, provisoirement au moins, comme ce qu'il y a de plus voisin de la certitude.

» Nous devons encore nous arrêter en ce lieu pour faire remarquer combien ce genre de certitude est supérieur à celui qu'offre le terrain de la science. Il est en effet facile de prouver que les principes sur lesquels repose l'état social ne sont rien moins qu'arbitraires, plus assurés, plus invariables que toute espèce de conception scientifique. Ce sont, en un mot, des conditions d'existence tellement nécessaires, que la société est menacée toutes les fois qu'elle les met en oubli. Il est vrai que parmi les principes que l'on inscrit dans le nombre de ces conditions d'existence, il en est qui peuvent être modifiés ou totalement changés sans que la société soit détruite ; il est vrai qu'il y a en eux certaines parties qui ne sont point aussi nécessaires les unes que les autres. Mais comment choisir parmi ces principes; comment distinguer ce qu'il y a d'essentiel de ce qu'il y a d'arbitraire et de variable en eux; comment enfin discerner, dans les conditions d'existence, ce que l'on peut en modifier ou en changer sans mettre en péril la société, de ce que l'on ne peut ni attaquer, ni même toucher, saus un danger imminent? Cela est possible certainement, car on l'a fait nombre de fois ; on a nombre de fois invoqué ce *criterium* caché pour changer la législation et introduire de profondes modifications dans l'état social ; il est vrai que l'on s'en est servi toujours sans le nommer entièrement, et saus le définir complètement, quelquefois même sans en avoir nettement conscience. A cause de cela, il a été possible de se tromper très-souvent ; ainsi, d'autres fois on a voulu, du point de vue d'une certitude de l'*ordre* scientifique, opérer des modifications du même

genre ; autant de fois il est arrivé, ou que la société s'est soustraite violemment à ces tentatives erronées, ou qu'elle a succombé dans l'expérience. L'histoire nous raconte un grand nombre de révolutions dont les unes ont été avantageuses à la société, les autres nuisibles. Elle nous apprend en même temps que ces dernières ont été toutes uniformément entreprises au nom d'une certitude de l'ordre scientifique. Par là nous trouvons la confirmation de ce qui a été dit précédemment, savoir : que la certitude ne réside pas dans la science, et qu'il faut la chercher dans la voie où nous sommes, et dans laquelle nous venons d'avancer presque au point d'atteindre le but. En effet ce moyen par lequel on prononce sur les principes mêmes de ce qui est le plus essentiel pour les hommmes, c'est-à-dire des l'état social, ce moyen doit être aussi rapproché que possibles du *criterium* de la certitude, s'il n'est ce *criterium* même.

» Or, ce moyen n'est point la législation, car celle-ci ne peut se juger elle-même. Ce moyen n'est pas la société, car il est prouvé que la société se trompe, et si elle était identique à la certitude, elle ne se tromperait jamais, elle ne douterait jamais. Cependant la société doute et se trompe comme la science et la philosophie. A cet égard, l'histoire nous apprend que dans les siècles où la question de la certitude tourmente la philosophie, elle tourmente aussi la société. Les mêmes doutes qui troublent la science agitent les nations. A ces époques, à défaut d'un *criterium* universel, on possède un scepticisme universel. On ne croit plus au gouvernement ni à la législation, et le gouvernement aussi bien que le législateur ne croient plus à la société ni à eux-mêmes ; on ne croit plus à la science ni à l'art, et la science et l'art ne croient plus à eux-mêmes. Tel fut l'état de la Grèce il y a vingt siècles ; tel est aujourd'hui celui de l'Europe. Parce que la société doute, le problème du *criterium* de la certitude a encore une fois bouleversé la philosophie et la science.

» Puisque la société peut douter d'elle-même et savoir qu'elle en doute, puisqu'aussi elle peut croire en elle et savoir qu'elle y croit, puisqu'en un mot la société peut se juger elle-même, *il faut admettre* que le moyen de la certitude est quelque chose *qui est parfaitement* séparé et parfaitement différent de la so-

ciété et de tout ce qui la constitue, quoique constamment à sa portée et toujours présent devant elle.

» En effet, la certitude et le doute sont des états absolument contraires; ils résultent de choses qui évidemment sont opposées l'une à l'autre autant que oui et non. Nécessairement donc, ces choses diffèrent complètement de l'être dans lequel elles peuvent momentanément résider, dans lequel souvent elles alternent et se succèdent. Ainsi le *quid* qui sert à chacun pour juger la société, n'est point quelque chose qui dépende de l'état social même.

» Ce *quid*, répétons-le, ne tient point non plus à l'homme individuel; ce n'est point une de ses facultés, ni rien qui émane de lui. En effet, nous avons déjà écarté les moyens de cette espèce, au commencement de la longue induction que nous poursuivons ici, lorsque nous avons démontré que l'ontologie ne pouvait servir de base à la certitude universelle. Nous ajouterons en ce lieu, afin d'ôter tout prétexte au doute, quelques nouvelles réflexions sur le même sujet. Il est clair que si chaque individu de l'espèce humaine avait en lui une faculté propre à servir de *criterium* de la certitude, faculté individuelle et en même temps commune à tous, comme le sont et l'âme et le corps, jamais l'espèce humaine ne douterait ni ne se tromperait; or, le contraire arrive : l'espèce humaine ne serait pas libre; elle serait invinciblement entraînée à émettre une opinion et un avis; or, il est certain qu'elle est libre, et il est certain que l'homme est susceptible de diverses croyances et de diverses opinions. Enfin, c'est précisément lorsque l'individu s'abandonne le plus à lui-même, que la société souffre le plus, preuve certaine que le *criterium* n'est point le fait d'une faculté individuelle.

» Quel est donc ce quelque chose qui n'est ni la société, ni l'homme, ni la législation, ni la science, ni l'art, et qui cependant les touche également! Quel est ce *criterium* souverain dont les hommes perçoivent si bien la présence ou l'absence, et dont ils ignorent cependant la vraie place et le vrai nom, s'accordant uniformément à le confondre avec les choses mêmes qu'il est destiné à juger, comme s'il n'était pas absurde de considérer comme une identité, la chose mesurée et la cho

qui mesure, le juge et le coupable, la loi et le tribunal qui l'applique, etc. Quel est enfin ce *criterium* dont les hommes peuvent conserver ou perdre la mémoire, dont ils sont libres d'user ou de ne pas user, et qu'ils peuvent en un mot abandonner ou reprendre, négliger ou employer même sans s'en rendre compte ?

» Voilà enfin la question posée. Il s'agit de nommer la certitude, le *criterium*, la méthode générale, universelle, avec laquelle l'humanité a conquis tout ce qu'elle possède, fondement de toutes ses richesses ; antérieur à la société, à la science, aux livres ; qui a fourni la matière même sur laquelle on a tant raisonné ; qui donne au faible le moyen de juger le fort, à l'ignorant le moyen de juger le savant ; qui peut enfin fonctionner dans l'esprit de chacun même à son insu.

» Cette certitude, comme nous l'avons vu, n'est rien de ce qu'elle juge, et, à cause de cela, elle est au-dessus de la société, de la législation, de l'homme, etc. Or, qu'y a-t-il au-dessus de tout ce qui est humain ? La loi de la fonction humaine, la loi qui met cette fonction en harmonie avec toutes les fonctions qui constituent l'ensemble universel !

» Il existe deux espèces de fonctions, celles qui sont confiées à des êtres libres, et celles qui sont confiées à des êtres non libres ; les premières ont été réservées à l'homme, les secondes sont celles de l'ordre brut qu'accomplissent les règnes minéral, végétal, animal. Les règnes minéral et végétal sont soumis à la loi fatale des forces aveugles qui les meuvent ; les animaux sont soumis à l'impulsion non moins fatale de l'instinct. L'homme seul est libre ; et il est libre uniquement parce qu'il lui est donné d'accepter ou de refuser la loi de la fonction qui lui est proposée.

» Mais quelle est cette loi ? C'est nécessairement quelque chose entre l'homme et Dieu. Or, que peut-il exister entre 'homme et Dieu ? si ce n'est la loi du devoir, la loi de la pratique, la connaissance de ce que l'on doit faire et de ce dont on doit s'abstenir ; la morale enfin !

» L'histoire nous apprend en effet que l'humanité n'a pas été mise complètement nue dans le monde, mais qu'elle a reçu sur ce qu'elle devait faire et ne pas faire, un enseignement que

chaque père est chargé de transmettre à son enfant. L'histoire nous apprend qu'avec ce seul savoir l'humanité a pu se guider. Cette connaissance a été la lumière qui a éclairé ses pas au milieu des ténèbres d'une nature inconnue. Avec ce seul secours, les hommes ont agi, expérimenté, créé une mémoire commune à tous ; ils ont produit avant toute science ce qui paraît le comble de la science, une société ; ils ont accumulé d'immenses matériaux, et c'est avec ceux-ci ou par l'observation de ce qui avait été fait pour les acquérir, que plus tard les savants ont formulé des méthodes, et classé les spécialités. En un mot, la morale est contemporaine de l'humanité ; et l'humanité est antérieure à toutes ses œuvres.

» On demandera comment la morale peut devenir un *criterium* et une méthode. Pour répondre, il suffit d'observer nos propres manières d'agir, même dans des circonstances minimes. Nous portons tous en nous le secret de la question que l'on nous fait. Nous convertissons la morale en *criterium* toutes les fois que nous prononçons sur les inconnues en concluant des règles qu'elle nous impose. Nous la convertissons en méthode d'invention toutes les fois que nous déduisons de l'un des préceptes qui y sont contenus, la série des actes qui sont subordonnés, et que nous en tirons la conséquence que les objets et les moyens de ces actes existent dans le monde extérieur brut ou vivant. Nous la convertissons en méthode de vérification toutes les fois qu'une conception théorique nous étant donnée, nous en déduisons des conséquences pratiques, et que, comparant cette pratique aux prescriptions morales, nous prononçons que cette dernière y est conforme ou contraire.

» Il n'y a pour l'homme que trois positions spirituelles ou sociales possibles : celle du but auquel il croit et qu'il désire, celle du raisonnement par lequel il conclut à l'acte conforme au but; celle de l'action elle-même ou de la pratique. L'homme qui n'est point dans l'une de ces trois positions, n'est plus un être social ; c'est un individu dégradé, inférieur à la bête et de moindre prix qu'elle ; car il est sorti de sa fonction, tandis que celle-ci accomplit la sienne; n'ayant d'ailleurs rien de plus élevé que la bête, livré aux instincts de sa nature animale,

qui mesure, le juge et le coupable, la loi et le tribunal qui l'applique, etc. Quel est enfin ce *criterium* dont les hommes peuvent conserver ou perdre la mémoire, dont ils sont libres d'user ou de ne pas user, et qu'ils peuvent en un mot abandonner ou reprendre, négliger ou employer même sans s'en rendre compte?

» Voilà enfin la question posée. Il s'agit de nommer la certitude, le *criterium*, la méthode générale, universelle, avec laquelle l'humanité a conquis tout ce qu'elle possède, fondement de toutes ses richesses; antérieur à la société, à la science, aux livres; qui a fourni la matière même sur laquelle on a tant raisonné; qui donne au faible le moyen de juger le fort, à l'ignorant le moyen de juger le savant; qui peut enfin fonctionner dans l'esprit de chacun même à son insu.

» Cette certitude, comme nous l'avons vu, n'est rien de ce qu'elle juge, et, à cause de cela, elle est au-dessus de la société, de la législation, de l'homme, etc. Or, qu'y a-t-il au-dessus de tout ce qui est humain? La loi de la fonction humaine, la loi qui met cette fonction en harmonie avec toutes les fonctions qui constituent l'ensemble universel!

» Il existe deux espèces de fonctions, celles qui sont confiées à des êtres libres, et celles qui sont confiées à des êtres non libres; les premières ont été réservées à l'homme, les secondes sont celles de l'ordre brut qu'accomplissent les règnes minéral, végétal, animal. Les règnes minéral et végétal sont soumis à la loi fatale des forces aveugles qui les meuvent; les animaux sont soumis à l'impulsion non moins fatale de l'instinct. L'homme seul est libre; et il est libre uniquement parce qu'il lui est donné d'accepter ou de refuser la loi de la fonction qui lui est proposée.

» Mais quelle est cette loi? C'est nécessairement quelque chose entre l'homme et Dieu. Or, que peut-il exister entre 'homme et Dieu? si ce n'est la loi du devoir, la loi de la pratique, la connaissance de ce que l'on doit faire et de ce dont on doit s'abstenir; la morale enfin!

» L'histoire nous apprend en effet que l'humanité n'a pas *été mise* complètement nue dans le monde, mais qu'elle a reçu *sur ce qu'elle* devait faire et ne pas faire, un enseignement que

chaque père est chargé de transmettre à son enfant. L'histoire nous apprend qu'avec ce seul savoir l'humanité a pu se guider. Cette connaissance a été la lumière qui a éclairé ses pas au milieu des ténèbres d'une nature inconnue. Avec ce seul secours, les hommes ont agi, expérimenté, créé une mémoire commune à tous ; ils ont produit avant toute science ce qui paraît le comble de la science, une société ; ils ont accumulé d'immenses matériaux, et c'est avec ceux-ci ou par l'observation de ce qui avait été fait pour les acquérir, que plus tard les savants ont formulé des méthodes, et classé les spécialités. En un mot, la morale est contemporaine de l'humanité ; et l'humanité est antérieure à toutes ses œuvres.

» On demandera comment la morale peut devenir un *criterium* et une méthode. Pour répondre, il suffit d'observer nos propres manières d'agir, même dans des circonstances minimes. Nous portons tous en nous le secret de la question que l'on nous fait. Nous convertissons la morale en *criterium* toutes les fois que nous prononçons sur les inconnues en concluant des règles qu'elle nous impose. Nous la convertissons en méthode d'invention toutes les fois que nous déduisons de l'un des préceptes qui y sont contenus, la série des actes qui sont subordonnés, et que nous en tirons la conséquence que les objets et les moyens de ces actes existent dans le monde extérieur brut ou vivant. Nous la convertissons en méthode de vérification toutes les fois qu'une conception théorique nous étant donnée, nous en déduisons des conséquences pratiques, et que, comparant cette pratique aux prescriptions morales, nous prononçons que cette dernière y est conforme ou contraire.

» Il n'y a pour l'homme que trois positions spirituelles ou sociales possibles : celle du but auquel il croit et qu'il désire, celle du raisonnement par lequel il conclut à l'acte conforme au but; celle de l'action elle-même ou de la pratique. L'homme qui n'est point dans l'une de ces trois positions, n'est plus un être social ; c'est un individu dégradé, inférieur à la bête et de moindre prix qu'elle ; car il est sorti de sa fonction, tandis que celle-ci accomplit la sienne; n'ayant d'ailleurs rien de plus élevé que la bête, livré aux instincts de sa nature animale

courant à sa femelle et à sa proie, soignant ou négligeant ses petits, s'éveillant, s'endormant, se colérant, selon que les appétits de la chair ou s'éveillent ou s'endorment; brute qui n'est capable de quelque chose que pour elle-même. Or, cette vile matière, ce misérable troupeau, n'a jamais été rien dans l'humanité, elle n'a rien produit, rien laissé; car qui ne pense qu'à lui meurt tout entier. Il est question ici de ceux-là seulement qui ont pris une part dans les choses appartenant à la radition humaine. Examinons ces trois positions de l'homme, d'une manière générale, et voyons comment chacune d'elles a pour principe et pour juge la morale.

» L'homme, s'il n'est une brute, a toujours un but. Seulement ce but est individuel ou social. Dans le premier cas, il est hors de la certitude, il agit nécessairement contre elle, car la grande certitude formulée et instituée par la morale, c'est qu'il est né pour être en relation avec ses semblables. Dans le second cas, il est placé au point de vue du but social ou de l'une des spécialités de ce but. Or, alors quelle autre loi le gouverne que la morale? celle-ci n'est-elle pas en effet la loi générale des rapports des hommes entre eux?

» Pour passer du but à la pratique, il faut nécessairement franchir un intermédiaire, celui du raisonnement, par lequel on proportionne ses actions à la fin que l'on veut obtenir. Le raisonnement peut avoir pour fin seulement un intérêt individuel; dans ce cas, il conclut tout au plus à une expérience personnelle qui ne tarde pas à disparaître avec son auteur. Le raisonnement entrepris dans une vue sociale, est le seul qui puisse profiter à tous et qui soit de nature à être conservé. C'est cette espèce de raisonnement qui engendre la science; or, la science est de nulle valeur si elle ne conclut pas à une pratique: chaque connaissance dont elle est composée a donc été jugée par une pratique; autrement elle n'aurait point été conservée, et la tradition l'eût négligée. — Or, quel est le *criterium* de la pratique? N'est-ce pas le but ou la morale; et par conséquent le juge et la loi générale de la science peut-il être autre chose que la morale? Telle a donc été la méthode de l'humanité. De la loi morale elle a conclu à une pratique; pour atteindre à la pratique, elle a raisonné, et de là engendré la

science. La science elle-même a été vérifiée par la pratique, et la pratique par la morale ; en sorte que l'on peut dire que la loi morale est le commencement et la fin de toutes les choses humaines. La morale est donc la vérité universelle, absolue de ce monde, toujours présente, toujours sensible, indépendante du temps et des hommes, séparée de Dieu même qui l'a donnée. » (*Essai d'un Traité complet de Philosophie, du point de vue du catholicisme et du progrès*, t. II, pag. 10 et suivantes.)

Certes, c'est une grande et noble idée, c'est une idée bien séduisante au premier abord que celle qui sert de conclusion à la théorie de M. Buchez. Faire de la morale le *criterium* universel de la certitude, en faire comme la pierre de touche infaillible, pour reconnaître la vérité, pour juger les opinions et apprécier les systèmes, n'est-ce pas, ce semble, donner à la science le moyen d'épreuve le plus sûr, la garantie la moins trompeuse qu'il soit donné à l'homme de se procurer pour le guider dans ses recherches et pour en vérifier les résultats ? La morale n'est-elle pas en effet la grande loi, la loi suprême de l'humanité, et ne doit-on pas croire que tout ce qui est approuvé, confirmé par la morale, est socialement, c'est-à-dire essentiellement et universellement vrai ? Car, comment concevoir qu'une chose conforme à la morale puisse être fausse, et qu'une chose contraire aux conditions mêmes d'existence de la société, puisse être conforme à la vérité ? Quoi de plus simple d'ailleurs, quoi de plus naturel que de faire de la règle même des actions humaines, du principe même auquel est subordonné l'exercice de la liberté, la base logique de l'intelligence, et le fondement de la raison ? Oui, sans doute, il serait à désirer que les savants ne perdissent jamais de vue ce fanal que Dieu semble avoir posé à l'entrée de toutes les avenues de la science, comme pour éclairer sa marche, et la guider dans ses investigations. Mais il faut le dire ; ce système, vrai sous un point de vue, ne résiste pas à un examen approfondi, et quoiqu'il nous soit en quelque sorte pénible de démentir une idée dont la moralité honore son auteur, nous devons cependant montrer que M. Buchez s'est abusé lui-même, et que

son *criterium* aura le sort de tous ceux qu'il a voulu remplacer.

1° Et d'abord son système n'est pas nouveau, du moins dans ses principes fondamentaux. Son *criterium* moral n'est au fond que la *raison pratique* de Kant, dégagée des nuages métaphysiques dans lesquels le philosophe allemand enveloppe sa pensée. Selon M. Buchez, le *criterium* de la certitude n'est point une connaissance de l'ordre ontologique ou scientifique, mais une connaissance de l'ordre pratique. « L'homme est libre, dit-il, dans ses pensées aussi bien que dans ses actes. Tant que l'homme tient enfermées en lui-même ses conceptions ontologiques ou ses projets, elles importent peu à lui-même et aux autres ; elles n'ont aucune influence sur la vie temporelle. Mais s'il les émet extérieurement, il n'en est plus ainsi ; s'il s'est trompé, il en recueillera des résultats malheureux pour lui ou pour les autres. Ce qu'il demande donc, ce qu'il recherche, c'est un moyen d'être assuré sur les résultats. Or, si ce moyen était une connaissance de l'ordre simplement ontologique, elle ne lui apprendrait rien de certain sur les résultats de ses actes, il serait toujours obligé de franchir l'intermédiaire même qui l'a déjà trompé, celui du raisonnement. Pour lui enseigner à l'avance quelque chose sur ce sujet, il faut que la connaissance se rapporte aux actes, c'est-à-dire à ses relations avec le monde extérieur. »

Kant soutient également que la raison spéculative est impuissante à établir nos croyances sur un fondement solide. Il cherche à prouver que, sous le point de vue purement théorique et ontologique, l'abus des notions de la raison ne produit que des antinomies, c'est-à-dire des séries de jugements qui aboutissent à des résultats contradictoires, antinomies d'où résulte l'impossibilité d'attribuer à ces notions aucune réalité objective, et par conséquent aucune certitude. Ainsi tant que l'homme a pour objet de résoudre cette question : *Que puis-je savoir*, il est obligé de s'avouer à lui-même qu'il ne peut rien affirmer, scientifiquement parlant ; mais l'homme s'adresse une autre question : *Que dois-je faire ?* Et c'est alors que, rentrant dans l'ordre des connaissances pratiques, il rentre par cela même dans ce qu'il appelle l'*impératif catégorique*, c'est-

à-dire dans l'ordre des vérités certaines, absolues, indépendantes de toute condition particulière. *Agis*, dit-il, *d'après une maxime qui puisse être regardée comme une loi générale;* tel est le principe qui sert de base à sa reconstruction de la certitude humaine, ébranlée jusque dans ses fondements par sa critique de la *raison pure*.

Quelle différence y a-t-il donc entre l'idée de M. Buchez et celle du philosophe allemand? M. Buchez prétend que toute connaissance purement ontologique ou intellectuelle n'a aucune valeur réelle, comme *criterium* de certitude, comme moyen de parvenir à la vérité. Kant n'est-il pas amené aussi par son système à détruire toute connaissance scientifique de Dieu, de la vie future et des conséquences qui en découlent? M. Buchez dit que la morale, c'est-à-dire, la loi générale des actions humaines, est la vérité universelle, absolue de ce monde, et que par conséquent il n'y a pas d'autre *criterium*. N'est-ce pas également sur la morale que Kant reconstruit l'édifice de la connaissance? N'est-ce pas de la morale qu'il déduit l'objectivité réelle des idées de Dieu et de l'âme? Enfin, n'est-ce pas à la raison pratique qu'il demande ce *criterium* que n'a pu lui donner la raison spéculative? M. Buchez part de la liberté et de l'activité humaine pour prouver que ce n'est pas à la science, mais à la morale à fournir le moyen de discerner la vérité. « L'homme est un être libre, dit-il, appelé à choisir entre le bien et le mal, exposé au vrai comme au faux. Il a besoin d'un moyen propre à guider ses choix et à les rendre certains. L'idée et le fait de la liberté humaine emporte celle du choix : celle du choix emporte celle de plusieurs moyens, et entre autres d'un moyen de choisir ; mais en même temps aussi l'idée de liberté emporte celle que l'homme est libre dans l'usage qu'il fera de son *criterium*. » N'est-ce pas aussi de la liberté que le philosophe allemand conclut, comme principe absolu, que l'homme doit établir une harmonie parfaite entre ses intentions et la loi morale, que la vertu est le but suprême auquel il doit tendre; et qu'elle est par conséquent la règle de sa raison, comme elle l'est de sa volonté? « Il est incontestable, *dit-il*, que nous avons la liberté de produire des ac-

tions qui, s'opposant à nos penchants, sont le résultat de la raison seule. Il est une raison pratique, qui n'est autre chose qu'une volonté se déterminant d'après les lois qu'elle trouve en elle-même, et par conséquent une causalité indépendante des circonstances extérieures. Les lois de la raison ont une valeur objective, puisqu'elles prescrivent des actions possibles; ces lois du reste sont données *à priori* et emportent l'idée de nécessité : la liberté a donc aussi une valeur objective, et doit appartenir à un être réel. — De l'existence d'une loi morale absolue et nécessaire, et de la liberté, découlent évidemment l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. En effet le bien suprême est le but final des êtres sensibles, et le bien suprême n'est autre chose que le rapport le plus parfait entre les intentions et la loi morale. Ce rapport, cette harmonie constituent l'idéal de la vertu, la sainteté. Puisque la raison nous commande catégoriquement d'arriver à cet idéal, il faut aussi qu'il soit possible d'y parvenir; autrement le but final ne serait jamais atteint. Or, ceci suppose une autre vie, car dans celle-ci il y a des penchants et des besoins physiques qui s'opposent à l'exécution entière de la morale. — La loi morale, en nous commandant la vertu comme condition absolue du bien suprême, nous conduit aussi au bonheur qui lui est proportionné; mais pour acquérir le bonheur dans un degré proportionnel à la vertu, il faut qu'il dépende de l'homme d'établir l'harmonie entre la vertu et le bonheur. Or, cela n'est pas en son pouvoir, car la nature est tout-à-fait indépendante de lui. Il faut, pour établir cette harmonie, un être qui soit en même temps cause de la nature et cause de l'être moral. Un tel être ne pourra être autre chose qu'une intelligence et une volonté; donc la cause de la nature est un être doué d'intelligence et de volonté, cause intentionnelle, intelligence souveraine, en un mot, Dieu; donc, l'existence de Dieu doit être nécessairement admise. » (Nous suivons ici l'exposé du système de Kant que M. Buchez lui-même a donné dans son ouvrage.)

De ce parallèle résulte évidemment, selon nous, la preuve de l'identité à peu près complète des deux théories. Celle de M. Buchez n'est que la reproduction de celle de Kant sous des

formes différentes, et plus directement appropriées à la question du *criterium*, telle qu'on l'a traitée dans ces derniers temps.

2° Nous, disons en second lieu, que le système de M. Buchez est faux dans son principe et repose sur des distinctions plus subtiles que vraies, plus spécieuses que solides. Selon lui, il est impossible, en bonne logique, d'admettre que la certitude réside jamais dans un moyen. En effet, dit-il, un moyen est toujours quelque chose d'approprié à un but, par suite dépendant de ce but, vrai s'il s'y rapporte ou y tend complètement, faux s'il ne s'y rapporte ou n'y tend qu'imparfaitement. On juge le moyen par le but ou plutôt par la convenance qu'il présente avec celui-ci. La certitude donc réside plutôt dans le but que dans le moyen. Le *criterium* qui juge le moyen est déduit du but et non de toute autre part.

Mais d'abord de quel but l'auteur entend-il parler? car l'homme peut s'en proposer de bien des espèces. Il peut avoir en vue, pour fin de ses actions ou de ses conceptions intellectuelles, ou le *plaisir*, ou l'*intérêt*, ou le *devoir*. S'il a le plaisir pour but, et qu'il parvienne à se le procurer par le libertinage, par la violation des lois sacrées de la pudeur, dira-t-on que la coaptation parfaite des moyens au but qu'il cherchait à atteindre, justifiera pleinement les moyens qu'il aura employés pour se procurer la jouissance? La volupté qui se sera rendue à son appel sera-t-elle le *criterium* de la légitimité de ses pensées et de ses désirs? mais c'est là de l'épicuréisme. Épicure aussi prétendait démontrer par la pratique la bonté et la vérité de son système. Si c'est dans son intérêt qu'il travaille, s'il veut s'enrichir, amasser de la fortune, s'élever aux honneurs, et que son ambition parvienne à ses fins, dira-t-on encore que la convenance des moyens avec le but prouvera infailliblement la bonté des moyens dont il se sera servi? Mais ces moyens sont, je suppose, réprouvés par l'honneur, condamnés par la morale; si c'est par le crime, par le vol, par l'hypocrisie qu'il est parvenu à l'opulence et au pouvoir, la réalisation complète du but justifiera-t-elle moralement l'immoralité des moyens employés? les justifiera-t-elle même logiquement? Non; car pour un qui s'enrichit par le vol, qui

s'élève aux dignités par le crime et l'infamie, vingt peuvent être conduits à l'échafaud par les mêmes moyens. On ne peut donc pas dire, en thèse générale, que le rapport de convenance des moyens avec le but soit le *criterium* certain de la vérité ou de la légitimité des moyens, puisque les mêmes moyens employés par différentes personnes peuvent conduire à des résultats si différents.

Mais, dira M. Buchez, le but dont je parle n'est ni le plaisir ni l'intérêt; c'est le devoir, c'est l'accomplissement de la loi morale. Toute autre fin des actions humaines est individuelle. Celle-là seule est universelle, parce qu'elle est commune à tous les hommes, parce qu'elle est sociale, en un mot. Ici encore, nous croyons que M. Buchez se fait illusion. Car, si le but moral que l'esprit conçoit était le *criterium* de la certitude, on pourrait par là justifier tous les crimes possibles, tous les actes de fanatisme, toutes les mauvaises actions que l'ignorance et la superstition ont pu faire commettre. Ainsi l'assassinat, la révolte, l'insurrection, pourraient se trouver sanctifiés par un zèle religieux mal entendu, par un sentiment aveugle de patriotisme, par le désir de se vouer à la défense de sa religion et de son pays. L'histoire ne nous fournit-elle aucun exemple d'actions fort répréhensibles où l'homme ait été trompé, égaré par la grandeur, par la noblesse, par la moralité du but qu'il voulait atteindre ? Disons donc ici encore que même, sous le point de vue moral, le but ne peut pas être considéré comme le *criterium* universel de la certitude.

Mais d'ailleurs placer le *criterium* de la vérité dans le *but* qu'on se propose d'atteindre, n'est-ce pas le placer dans la *volonté?* Et le placer dans la *volonté*, n'est-ce pas anéantir la loi morale, si l'on n'admet pas au-dessus de la volonté quelque chose de supérieur et d'indépendant qui en soit la règle? « L'homme est un être *libre*, dit M. Buchez, appelé à choisir entre le bien et le mal, exposé au vrai comme au faux. » Mais c'est précisément parce qu'il est libre, que le *criterium* de la certitude doit être de l'ordre intellectuel. S'il n'était pas dans l'intelligence, l'homme exercerait sa liberté en aveugle. Il ne l'exerce en être intelligent et raisonnable, que parce qu'il marche et agit à la lumière des idées qui sont en lui. « Il a besoin,

ajoute l'auteur, d'un moyen propre à guider ses choix, et à les rendre certains. » Voilà précisément ce que nous disons. Il lui faut un moyen pour qu'il puisse choisir entre le bien et le mal, entre le faux et le vrai. Et ce moyen, quel peut-il être, si ce n'est la connaissance qu'il a acquise d'une manière quelconque, par la conscience, par le témoignage, par la révélation, des vérités d'après lesquelles il doit régler sa conduite. Bien loin que le *criterium* de la certitude soit dans l'acte, dans la pratique, c'est-à-dire, en définitive, dans l'exercice de la volonté, combien de fois n'arrive-t-il pas que la pratique est en désaccord avec la loi morale, avec l'idée que nous avons du devoir? Combien d'hommes connaissent parfaitement la distinction du bien et du mal, ainsi que les moyens d'accomplir le but final de la vie humaine, dont tous les actes sont en contradiction avec leurs conceptions et leurs croyances morales? Pour établir le *criterium* de la certitude, il faut donc partir de l'intelligence et non de la liberté : de l'intelligence, disons-nous, précisément, parce qu'elle n'est pas libre, parce qu'elle est, dans ses notions primitives, soustraite à l'arbitraire de notre volonté, aux caprices de nos passions, précisément parce que c'est dans notre intelligence que se reflète cette lumière divine qui doit nous guider dans la vie, précisément parce que nous pouvons, à notre gré, nous abstenir d'agir, ou agir dans tel ou tel sens, et que nous ne pouvons pas ne pas percevoir la vérité, quand elle se montre à nous ; et non de la liberté, parce que la liberté, dans son acte, ne relève que de nous, parce que par elle nous sommes maîtres de notre action, maîtres de donner à notre activité la direction que nous voulons, et que la règle de cette activité ne peut pas être en elle, mais hors d'elle, c'est-à-dire dans quelque chose qui dépende essentiellement de Dieu. Or, en nous, qui est-ce qui dépend essentiellement de Dieu, si ce n'est notre intelligence, notre raison, dont il ne nous est pas loisible de changer la constitution et les principes, et dont nous sommes obligés d'accepter les lois telles que Dieu les a faites?

On avait déjà objecté à Kant que la raison pratique a nécessairement pour base des idées empruntées à la raison spéculative, que si le témoignage de celle-ci est recusé, celle-là reste

absolument sans appui, et ne repose sur rien, que si enfin on nie la possibilité de la science, on nie par cela même la réalité de la morale, qui n'est quelque chose pour nous que par les notions ontologiques que nous en avons.

Vous voulez, dirons-nous de même à M. Buchez, que le criterium de la certitude soit de l'ordre pratique, et non de l'ordre intellectuel. Mais la vérité pour agir sur les déterminations de la volonté, ne doit-elle pas agir d'abord sur les conceptions de l'entendement ? Avant de régir les actes, ne doit-elle pas éclairer l'esprit? Ne doit-elle pas être un objet de connaissance, avant d'être une règle d'action? La morale elle-même n'est-elle pas un objet de science, en même temps qu'elle est principe d'obéissance et de pratique? M. Buchez méconnaît l'ordre constant de l'esprit humain, qui veut que la vérité saisisse d'abord l'intelligence, avant d'être motif de volonté. L'homme ne veut raisonnablement que ce qu'il connaît, que ce qu'il conçoit; il ne marche au but qu'à la lumière de la croyance. Toute action, et même toute règle d'action exige un acte de foi préalable. Or, la croyance est un fait intellectuel, et non pas un fait volontaire; nous croyons malgré nous, nous adhérons malgré nous à la vérité, quand elle est évidente. La distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, est donc d'abord une idée, et il faut que cette idée soit dans l'intelligence, il faut qu'elle passe par la conception, avant de se réaliser dans la volonté par la décision, par le consentement. Que dis-je! l'intelligence embrasse à la fois les *moyens* et le *but*, et le rapport des moyens au but. Car, quand l'homme veut agir, il conçoit en même temps, et la loi morale, et sa propre intention, et la conformité de cette intention avec la règle qu'il doit suivre. Qui ne voit pas que la liberté d'agir serait une force aveugle, si elle ne se développait sous l'influence des idées et des croyances, et même sous celle des sentiments? L'homme n'est pas seulement volonté, activité; il est encore intelligence et sensibilité; et c'est l'intelligence qui est la règle de l'une et de l'autre. Dieu nous a faits ainsi.

3° En troisième lieu, le *criterium* de M. Buchez, n'est pass universel, il est insuffisant, incomplet et inapplicable dans un

grand nombre de circonstances. Il veut que la morale soit juge de tout; mais il est des choses à l'égard desquelles elle est incompétente. Il est des connaissances qui n'ont point de conséquences morales directes. Il est une foule de questions scientifiques qui, ne se rapportant pas aux devoirs de l'homme, à l'usage qu'il doit faire de sa liberté, ne sont point par conséquent de son ressort. La morale universelle doit être sans doute la règle de tout ce qui est relatif à la moralité de nos actions. Mais n'y a-t-il pas des sciences de pure curiosité, qu'il est indifférent de connaître ou d'ignorer, qui de leur nature n'entraînent aucune pratique morale, et auxquelles par conséquent on ne saurait appliquer le *criterium* de M. Buchez, sans faire violence à la nature des choses? Ces sciences, comme toutes les autres, supposent l'exercice du jugement; elles reposent sur des observations, sur des faits, elles exigent l'emploi du raisonnement; elles ont leurs principes, leurs conséquences, leurs applications possibles soit aux arts d'agrément, soit aux arts industriels; or, ces observations, ces faits, ces principes, ces raisonnements, sont vrais ou faux. Qui jugera de leur vérité ou de leur fausseté? Sera-ce la loi morale? Mais encore une fois, la morale juge les actions comme bonnes ou mauvaises, comme justes ou injustes; elle ne juge pas la science et ses théories, en tant du moins que ces théories n'ont aucun rapport avec la pratique de la vie, et avec notre destinée. Que la morale des nations soit le *criterium* pour l'appréciation d'un système de morale; bien. Que je juge, par exemple, celui d'Épicure par ses conséquences immorales et anti-sociales; que je le condamne, que je le déclare faux, absurde, par cela seul qu'il justifie le crime et rend la vertu inutile, j'en ai le droit; ma conclusion est légitime : il est impossible en effet qu'un système qui va directement contre les destinées de l'homme, contre le but de la vie sociale, soit conforme à la vérité. Ici, la *pratique* est véritablement l'épreuve légitime, le *criterium* de la bonté des *moyens*. Mais toutefois, ce n'est pas le seul : même dans le système d'Épicure, il y a une partie ontologique qu'on ne peut juger par la loi morale, et qui relève des principes de l'intelligence et des lois logiques de la raison. Il en est de même de l'athéisme, du sensualisme, du

matérialisme : il est permis de combattre ces opinions monstrueuses, en prouvant combien elles seraient funestes dans leur application, en démontrant qu'elles sont destructives des devoirs et par conséquent de la société. Mais ce n'est là qu'une des mille preuves qu'on peut apporter de leur fausseté, ce n'est là qu'un des mille moyens qu'on peut employer pour les réfuter. Quelquefois même ce n'est pas le plus sûr, le plus décisif, le plus propre à convaincre certains esprits, qui passeraient volontiers sur les conséquences, qui les accepteraient même malgré leur monstruosité, si on n'attaquait pas le principe même dans sa base, si on ne les forçait pas logiquement, ontologiquement, d'en reconnaître la fausseté.

Mais voici des cas où l'application du *criterium* moral me paraîtrait un étrange abus de l'esprit de système. Jugez donc un traité d'astronomie, de statique, de chimie, d'arithmétique, d'algèbre, de géométrie, de grammaire, de musique, de géographie, uniquement par le *criterium* moral, et aux yeux de tout le monde, vous révolterez le bon sens. La morale est une spécialité de la science qui a son objet propre, et qui n'a rien à faire ici. Ce n'est pas que ces diverses sciences ne puissent, par la manière dont les questions sont présentées, par l'intention et le but que s'est proposé l'auteur, par les considérations accessoires qu'il a pu joindre au simple exposé des matières, en un mot, par la partie philosophique de l'ouvrage, intéresser plus ou moins la morale, et par conséquent la conduite de la vie. Mais prises en elles-mêmes, et indépendamment des points de vue généraux auxquels un esprit systématique peut essayer de ramener les questions les plus étrangères à nos devoirs, qu'importe en définitive à la morale la définition du cercle ou du triangle, le carré de l'hypothénuse, les propriétés et les combinaisons des nombres, les degrés de l'échelle musicale, les lois de l'harmonie, la division de la terre en quatre ou en cinq parties, le nombre des bassins, des fleuves et des montagnes, etc. ? En quoi blesserai-je la morale, si je me déclare pour Renault contre Bezout, pour Burnouf contre Gail, pour Weber contre Rossini, etc.? Pendant long-temps on a cru que la terre était le centre de notre monde, et l'humanité pour cela n'en accomplissait pas plus mal sa destinée. Plus

tard sont venus Copernic, Galilée et Newton qui ont prétendu que c'est la terre qui tourne autour du soleil. Au moment où le nouveau système fut exposé et enseigné pour la première fois il excita une émotion générale dans tout le monde savant. On s'en effraya même jusqu'à le condamner comme une hardiesse contraire à la foi. Aujourd'hui il est universellement adopté, et c'est au contraire le système de Ptolémée qui est tombé en discrédit. Mais quel rapport ces deux opinions ont-elles avec la morale? Qu'importe à la question du devoir que l'une soit vraie plutôt que l'autre? En serai-je moins honnête homme, moins bon chrétien, si je crois avec Tycho-Brahé que c'est le soleil qui tourne autour de la terre, ou si je me range à l'avis de Copernic, qui veut que ce soit la terre qui tourne autour du soleil? Si jamais il est possible de démontrer avec une complète certitude la vérité de l'un de ces deux systèmes, ou si l'on suppose que cette démonstration est acquise à la science en faveur de celui de Copernic, qu'on nous dise si c'est au moyen du *criterium* moral que cette démonstration sera ou a été donnée? N'est-il pas évident que cette question d'astronomie ne peut être résolue que par l'observation exacte, attentive, des phénomènes célestes, par l'explication de toutes les difficultés qui peuvent encore l'entourer, par des calculs rigoureux, par des inductions mille fois vérifiées par l'expérience, enfin par des conclusions qui sortent directement de tous les principes qu'elle fournit. A la vérité, si Dieu nous avait révélé le plan de l'univers, toute science qui se mettrait en contradiction avec cette révélation divine serait une science immorale; car, démentir la parole de Dieu serait un acte d'immoralité, parce que ce serait la révolte de l'intelligence finie contre l'intelligence infinie, contre la vérité même, le refus de la raison de l'homme de se soumettre à la raison souveraine. Mais il n'en est pas ainsi. Dieu a laissé le problème à deviner. C'est donc une question de l'ordre intellectuel et scientifique, et non de l'ordre moral et pratique. Nous pourrions multiplier les exemples à l'infini; mais nous pensons que ceux-là suffisent.

4° Mais d'ailleurs la morale ne se soutient pas toute seule; il lui faut un appui. La morale n'est pas un être qui soit par lui-même, qui ait une existence indépendante, et qu'on puisse

considérer abstraction faite du principe d'où elle émane et des individus qu'elle est destinée à régir. La loi morale dont M. Buchez fait son *criterium* universel n'est pas ce quelque chose d'abstrait que les stoïciens identifiaient avec le *destin*, et qu'ils plaçaient au-dessus des dieux et des hommes, comme le véritable souverain de l'univers. La morale est une règle, et, comme règle, elle est objet de science. Or, cette science; comment s'acquiert-elle? par quel moyen? On nous propose un *criterium*; mais ce *criterium* est sans doute quelque chose de saisissable, quelque chose qui est à la portée de tout le monde. D'où nous vient-il, et par qui nous est-il donné? Ce moyen, est-il dans l'individu; est-il dans la société; est-il en Dieu? Est-ce la raison privée, est-ce la raison générale, est-ce la parole divine qui sera l'instrument de connaissance? Puiserons-nous notre *criterium* moral dans notre propre conscience, ou dans le témoignage du genre humain, ou dans la révélation? Car il est quelque part, ce *criterium*, et encore une fois où le trouverons-nous? qui consulterons-nous? Or, ne retombons-nous pas ici dans la question qui s'agitait tout-à-l'heure entre M. Cousin, M. de La Mennais et M. Beautain? entre M. Cousin qui veut un moyen de connaissance humain et individuel, M. de La Mennais qui veut un moyen humain, mais universel et social, et M. Beautain qui veut un moyen divin, c'est-à-dire d'une infaillibilité absolue.

Qu'importe à la question qui nous occupe, que *la morale préexiste à la société*, ce qui est parfaitement vrai, puisqu'elle n'est dans son principe que l'expression de la volonté éternelle de Dieu; qu'importe que *la morale ne soit point postérieure au langage articulé*, ce que nous accordons; qu'elle *soit fondamentalement invariable*, ce qui est incontestable; toujours est-il que la morale, comme *criterium* de certitude, comme moyen de vérification, doit se trouver en nous ou hors de nous; car s'il n'était ni en nous, ni hors de nous, où serait-il? Et si nous ne le connaissions ni par une lumière qui nous fût propre, ni par une lumière étrangère, à quoi nous serait-il bon? Ne serait-il pas nul pour nous et absolument comme non advenu?

Mais nous le connaissons, puisque M. Buchez veut que nous

l'appliquions à tout. Or, 1° M. Buchez ne veut pas que la connaissance certaine de la *vérité* en général, et par conséquent de la *vérité morale*, nous arrive par le *sens commun*. « La raison générale, dit-il, n'étant que la résultante des sens individuels, par suite, la certitude générale n'étant que la collection des certitudes de chaque homme, il est impossible que la vérité réside dans la raison générale, si elle ne réside pas dans la raison particulière, et réciproquement ; en sorte qu'il est impossible en définitive de ne pas conclure de l'incertitude individuelle à une incertitude universelle, c'est-à-dire à un scepticisme universel. » Cette objection, selon lui, est insoluble, et suffit pour renverser le système de M. de La Mennais. « Certes, dit-il plus bas, ce n'est pas en invoquant soit le consentement universel, soit le consentement des hommes de la science, que les inventeurs peuvent prouver leurs doctrines ; la raison générale est précisément l'obstacle qu'ils ont à vaincre. » D'où M. Buchez conclut que le sens commun n'est point un *criterium* universel, et par conséquent n'est pas le *criterium* de la *morale*. Il a beau distinguer entre *vérité* et *criterium*. Son *criterium* moral n'est *criterium* ou moyen de certitude, qu'autant qu'il est lui-même une *vérité*. Or, cette vérité, il faut que nous la constations, que nous puissions l'affirmer pour juger avec elle toutes les autres ; et nous venons de voir que, suivant M. Buchez, elle ne peut être affirmée avec certitude sur le témoignage de la raison générale.

2° M. Buchez veut encore moins sans doute que la connaissance certaine de la loi morale nous arrive par la conscience individuelle ; car une grande partie de son ouvrage est consacrée à combattre la psychologie du *moi*, et ce n'en est pas la moins remarquable et la moins puissante en arguments. « Indépendamment de la logique, qui du principe de la souveraineté du *moi* ne peut manquer de faire sortir une pratique égoïste, il est, dit-il, un autre résultat spirituel de l'éclectisme qui n'y conduit pas moins directement : nous voulons parler du scepticisme, car tout éclectique est nécessairement sceptique. En effet, comment choisir au milieu des nombreuses solutions, des idées multiples, des mille circonstances qui se disputent et se combattent sous nos yeux, si nous ne possédons un *crite-*

rium supérieur à elles toutes ensemble qui puisse les toucher et les juger toutes? Comment choisir alors plutôt ce qui est vrai que ce qui nous convient, si nous n'avons un *criterium* indépendant aussi bien des choses auxquelles on l'applique que de celui qui en fait usage? Qui, en un mot, décidera entre un *moi* et un autre *moi* d'opinions opposées? Rien! c'est-à-dire qu'il restera doute, à moins qu'une occasion ne soit telle, qu'une passion puisse intervenir pour faire pencher la balance. L'éclectique, en un mot, ne peut avoir que des opinions particulières sur chaque chose, car le moi et ses propriétés sont ses seules généralités : il ne peut accepter aucune autre idée générale sur le monde et sur la société, aucune de ces idées dont la brusque intervention décide rapidement de tout aux yeux des autres hommes. Chaque circonstance qui se présente est un cas particulier, une occasion de délibération intérieure, sur laquelle il sera impossible de porter une décision, à moins que l'on n'y soit forcé par la présence d'un intérêt. Et dans ce cas, la décision, nous le répétons, n'est pas douteuse; car le sceptique peut douter de tout, excepté de ses propres sensations, excepté des sensations de sa chair; forcé de prendre un parti, il choisira toujours le sien. Cette condition où l'éclectique est placé par sa doctrine, de ne voir hors de lui que des cas particuliers, le rend d'ailleurs incapable, non-seulement de rien inventer dans les sciences, mais d'y accepter quelque chose comme positif et résolu. Par suite, il n'aura jamais rien de préparé pour la pratique; et cela lui est impossible par une autre raison encore. S'il est vrai que la science est seulement le moyen par lequel on passe de la considération du but à la réalisation, comment l'éclectique pourrait-il avoir une science, lui qui ne peut jamais accepter quelque chose qui soit le moindrement semblable à ce que nous entendons par but, c'est-à-dire un principe en dehors et au-delà de lui, auquel cependant il doit obéissance. Ainsi, n'ayant jamais rien de prêt, doutant de tout ce qui pourrait conduire à une préparation quelconque, parce qu'il serait obligé alors d'admettre une autorité supérieure à celle de son propre moi, l'éclectique sera toujours *l'homme du cas* particulier, l'homme de ses intérêts. »

3° Mais si l'homme ne peut arriver à la science de la loi

morale, ni par la conscience ou raison universelle, ni par la conscience ou raison privée, si la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, des choses commandées et des choses défendues, ne lui est connue avec certitude ni par le témoignage extérieur du genre humain, ni par le témoignage intérieur du sens moral, il faut qu'il puisse la connaître au moins par la révélation. Car, si ces trois moyens de science lui manquaient à la fois, son *criterium* moral serait lui-même incertain, par conséquent inutile et inapplicable. Or, si la morale n'est pas une vérité certaine, incontestable et incontestée, non-seulement elle n'est pas un *criterium*, mais elle n'est rien du tout. Voilà la conséquence où nous serions, ce nous semble, conduits logiquement, invinciblement, par la négation de la légitimité des trois moyens de connaissance ou de vérification proposés par ses prédécesseurs.

M. Buchez n'avait pas à reculer devant une pareille difficulté, sous peine de ruiner tout son système. Il fallait qu'il acceptât la parole divine comme *criterium* de la morale, à moins de bâtir son édifice en l'air. C'est ce qu'il semble faire en effet dans ce passage : « Les théologiens, dit-il, affirment que toute certitude émane de la révélation. A cet égard, nous n'avons aucune contestation à élever ; cette vérité, selon nous, est hors de doute ; nous y croyons fermement, et nous y donnons même une extension que tout le monde est loin d'admettre, car nous pensons que sans la révélation l'homme ne saurait rien sur rien, pas même sur son existence personnelle ; mais telle n'est pas ici la question. Il s'agit de reconnaître ce que les professeurs, après ce premier principe posé, enseignent sur la certitude. Or, la révélation contient tout : elle est relative aux actions humaines, c'est-à-dire qu'elle contient la morale ; c'est même, à y bien regarder, ce qui y domine ou y apparaît en quelque sorte uniquement au premier coup-d'œil ; la révélation, en outre, est relative aux principes du langage, ou, en d'autres termes, elle est faite par la parole : elle contient donc la loi du langage ; la révélation enfin est relative à l'ontologie, car elle est faite par un être à des êtres, et suppose virtuellement un grand nombre d'autres existences. Il semble que la théologie eût dû prendre pour principe de certitude

tous ces enseignements en même temps. En effet, l'Église agit ainsi; ce fut ainsi que furent établis les dogmes qui sont reçus parmi nous comme articles de foi; mais ce ne fut pas complètement de cette manière que procédèrent les théologiens en philosophie; ils firent prédominer l'ordre des considérations ontologiques; ils donnèrent à celles-ci l'importance première, et ils présentèrent toutes choses comme conséquences de l'ontologie. Enfin, le *criterium* qui ressortit de leurs travaux ne fut point de l'ordre pratique, mais de l'ordre ontologique ou scientifique. »

Ici, deux choses sont à remarquer : D'abord M. Buchez reconnaît que toute certitude émane de la révélation. Mais s'il en est ainsi, son *criterium* n'est pas autre que celui de M. Beautain. Car alors ce n'est plus la morale qui est la pierre de touche, le moyen de vérification de toutes les idées, de toutes les opinions, de tous les systèmes, mais la révélation, qui est supérieure à la morale, puisqu'elle la contient. Mais aussi nous lui opposerons les objections qu'on a faites à M. Beautain. Si en effet la révélation, la parole divine est le seul moyen légitime de connaissance, ceux qui ignorent la révélation, ceux auxquels la voix de l'Église ne s'est pas fait entendre, et qui sont restés étrangers aux enseignements de la foi, n'ont point de *criterium* moral, ni par conséquent de *criterium* de certitude sur rien : conclusion exorbitante et inadmissible.

En second lieu, il combat les théologiens catholiques, parce qu'ils *admettent qu'il existe dans l'homme un moyen de certitude qui tient à sa nature, ou, en d'autres termes, à sa manière d'être ontologique*, parce que s'ils reconnaissent que *la théologie est plus certaine que toute autre science*, ils en donnent pour raison qu'*elle est fondée en partie sur la foi, en partie sur les éléments qui sont la force des autres sciences*, de sorte qu'elle repose sur une double évidence, l'évidence qui appartient à la parole divine, et l'évidence qui est propre à la raison naturelle. Une telle opinion, soutenue par ceux-là mêmes qui ont le plus d'intérêt à soutenir les droits de la révélation, aurait dû cependant le mettre en garde contre la séduction de ses propres idées. Et en effet, s'il n'existe point d'évidence humaine en dehors des enseignements de la foi,

s'il n'y a pas d'autre *criterium* de vérité que la Bible et l'Évangile, que ferons-nous de cette partie si considérable du genre humain qui pendant tant de siècles a vécu dans l'ignorance absolue des sources où elle pouvait puiser la certitude? Dirons-nous qu'elle n'avait aucun moyen de connaître la vérité, de suppléer à l'absence d'une communication verbale surhumaine, au moins pour se guider dans la condition sociale où Dieu l'avait établie? Mais c'est nier la conscience et la raison; c'est nier cette lumière intellectuelle que tout homme apporte en naissant. C'est nier par conséquent que l'homme par sa nature soit un être moral; car, il n'y a plus de moralité pour lui, dès qu'il y a impossibilité de connaître ce qu'il doit faire ou éviter, de distinguer avec certitude le juste et l'injuste. Ses actions ne lui sont plus moralement imputables, il n'est plus responsable de l'usage qu'il fait de sa liberté, si la règle de cette liberté est incertaine, s'il est dépourvu absolument d'évidence en ce qui concerne ses devoirs. Voilà les inextricables difficultés dans lesquelles on s'engage, quand on exagère les principes, en leur donnant une extension qu'ils n'ont pas.

Mais, pourra-t-on répondre, nous n'entendons pas que le genre humain a manqué de certitude sur l'existence de la loi morale; nous savons bien que sans morale, la société est impossible : or, la société a existé, même en dehors du judaïsme et du christianisme; donc la loi morale y a été connue. Mais nous soutenons que le moyen de connaissance n'est pas un moyen humain tenant au développement naturel de ses facultés intellectuelles, mais un moyen divin, c'est-à-dire une révélation primitive dont le langage et la tradition ne sont que l'expression ou la continuation.

Est-ce, en effet, dans ce sens que M. Buchez prend le mot *révélation ?* On pourrait le croire, d'après un passage de M. de Bonald sur la parole qu'il cite, non comme l'expression exacte de sa pensée tout entière, mais comme étant bien près du point où il est parvenu lui-même. M. de Bonald, dit-il, étant arrivé à reconnaître le fait primitif du langage comme le lieu où devait s'opérer la recherche du *criterium*, il était plus simple de se proposer de trouver le *criterium* dans les vérités mêmes que formulait le langage, que dans un secret en tou-

chant la nature intime. C'était aussi la chose la plus sûre, car une théorie du langage sera toujours une hypothèse et par suite réclamera une vérification ; tandis que ce qui est formulé par le langage n'offre de doute pour personne.

La seule différence qui existe entre l'opinion de M. de Bonald et celle de M. Buchez consiste donc en ce que pour l'un c'est le langage qui, en tant que fait commun et usuel, absolument général, absolument évident, absolument perpétuel, primitif et *à priori*, est la base de nos connaissances, le principe de nos raisonnements, le point fixe de départ, le *criterium* enfin de la vérité ; tandis que pour l'autre, ce n'est pas précisément le langage, mais la morale dont le langage est le moyen de transmission, l'instrument traditionnel.

Oui, sans doute il en serait ainsi, si le langage eût été dans tous les temps et était encore aujourd'hui tel qu'il était primitivement, l'expression de la parole divine, l'expression de l'enseignement donné dans l'origine par le Créateur à sa créature. Mais le langage n'a-t-il point été corrompu par l'homme, et la corruption du langage n'a-t-elle pas eu pour conséquence l'altération de la plupart des notions primitives ? S'il a été, s'il est encore le véhicule de la vérité, combien d'erreurs n'a-t-il pas propagées, soit sous le rapport religieux, soit sous le rapport moral ? Qu'étaient devenues, au milieu des fables du paganisme, les croyances de nos premiers parents ? Dans quel état se trouvaient les traditions du genre humain à l'époque de la prédication de l'Évangile ? Qui oserait soutenir qu'alors le langage était une source assez pure pour que la morale, dont il était l'expression, pût être considérée comme le *criterium* certain de la vérité ?

Et d'ailleurs si le *criterium* universel est dans le langage, en tant que moyen traditionnel des vérités morales, ce n'est plus là véritablement la révélation, entendue dans le sens rigoureux du mot, et M. Buchez retombe dans le système de M. de La Mennais, qu'il vient de réfuter. Car la connaissance morale perpétuée à travers les siècles et les générations par le langage et la tradition, n'est autre chose que la raison générale, que le consentement unanime des nations : en un mot, ce n'est au fond que la doctrine du sens commun, restreinte à un point de vue particulier.

En terminant cette critique, répétons encore que nous rendons aux intentions de M. Buchez la justice qui leur est due, que nous honorons son caractère, son talent, son instruction profonde, mais que nous ne croyons pas faire obstacle au bien qu'il se propose, en l'avertissant du peu de solidité de l'édifice qu'il avait élevé avec tant de soins. Car si son *criterium* est faux, il importe d'empêcher qu'une erreur, même respectable, ne s'accrédite à la faveur de la séduction réelle qu'elle peut exercer sur les cœurs honnêtes. Toutefois, l'idée de M. Buchez ne sera pas inutile. Elle ne peut à la vérité s'appliquer qu'aux choses morales, mais elle s'y applique parfaitement; et comme il est vrai de dire qu'il est peu de sciences qui n'aient point une partie morale, qui n'aient quelque rapport plus ou moins éloigné, plus ou moins prochain avec la conduite de la vie, et dont les spéculations ne se rattachent dans la pratique à l'accomplissement de quelque devoir, on ne peut nier que le *criterium* de M. Buchez ne soit du moins applicable à cette partie, et qu'avec lui on ne puisse juger les sciences, non point dans les faits sur lesquels elles reposent, et qui sont du domaine de l'observation, mais dans les conséquences morales qu'on peut avoir la prétention d'en déduire, quant aux principes du devoir, quant à la destinée de l'homme, quant à ce qu'il doit pratiquer ou éviter. Encore une fois, il nous semble que si les savants avaient toujours en vue les préceptes de la loi divine, s'ils travaillaient toujours sous l'inspiration de la sainte pensée de Dieu et du devoir, ils éviteraient bien des erreurs, et épargneraient à la société bien des folies, bien des désordres, bien des malheurs.

Solution simple et naturelle de la question.

Nous avons démontré qu'aucun des *criterium* proposés ne soutient l'épreuve d'une discussion approfondie, et qu'aucun d'eux ne résiste aux objections que ses concurrents peuvent fournir à la raison pour l'attaquer dans quelqu'un des principes sur lesquels il se fonde. Or, si l'un d'eux était véritablement universel, il aurait nécessairement réponse à toutes les difficultés qu'on lui oppose. Et toutefois chacune de ces doctrines renferme quelque chose de profondément vrai; mais ce qui

fait que toutes sont fausses, c'est leur caractère exclusif. Chacune d'elles n'a tort que parce qu'elle veut avoir raison toute seule. En cherchant à prouver que tous ces systèmes sont vrais dans un sens, loin de nous la pensée de faire de l'éclectisme, comme on en fait de nos jours. Nous convenons que ces doctrines sont inconciliables ; mais nous voulons établir, à l'aide de quelques distinctions qu'aucune d'elles n'admet théoriquement, mais que toutes reconnaissent au moins d'une manière indirecte, que le témoignage de la raison individuelle et du sens intime, celui de la raison générale et du sens commun, celui de la révélation et de la parole divine, sont les trois moyens de connaître que Dieu a mis à la disposition de l'homme; et que, par cela même qu'on croit à l'existence de Dieu, du genre humain, et de l'individu, il faut accepter ces trois sources de la connaissance, ces trois autorités, ces trois témoignages, sous peine de tomber dans le scepticisme.

En d'autres termes, si, comme on ne peut le nier, les objets de la connaissance sont extrêmement divers, puisqu'ils peuvent varier du fini à l'infini, les moyens de connaître ne doivent-ils pas l'être également? Il est impossible de croire que la nature, qui nous a mis en présence d'une si grande variété d'existences, ne nous eût donné qu'un seul moyen de nous mettre en rapport avec elles, par la connaissance que nous sommes capables d'en prendre ; de sorte que ce *criterium* unique et universel, à la recherche duquel la philosophie s'est consumée en tant d'efforts infructueux, pourrait bien n'être qu'une pure chimère, qu'un fantôme qu'on poursuivra peut-être long-temps encore, et qu'on n'atteindra jamais.

Mais s'il y a plusieurs moyens de connaître, il y a par cela même plusieurs moyens d'arriver à la vérité, et par conséquent plusieurs sortes de certitudes.

Or, la faculté de connaître s'applique à deux espèces de vérités :

La première a rapport aux choses que l'homme peut connaître par lui-même, c'est-à-dire par le développement des facultés qui sont en lui, et en raison des lois constitutives de sa nature.

La seconde a rapport aux choses qui ne peuvent être connues à l'homme que par révélation, et dans l'ignorance des-

quelles le laisserait éternellement la faiblesse et l'imperfection de son intelligence, si Dieu ne lui en communiquait la connaissance par un moyen surhumain.

Il faut admettre cette distinction ; car si on ne l'admet pas, comme il n'y a plus qu'une seule espèce de vérité et qu'un seul moyen de la connaître, il faut admettre, ou avec M. Cousin, que le *moi* est tout, et alors Dieu et la société s'absorbent en lui ; ou, avec M. de La Mennais, que la *société* est tout, et alors Dieu et les individualités humaines disparaissent et s'effacent devant elle ; ou enfin, avec M. Beautain, que *Dieu* est tout, et alors la société et les individus sont annihilés et se perdent dans l'unité et l'universalité de l'intelligence infinie. Ainsi le panthéisme est la conséquence inévitable où tombent toutes ces doctrines, en tant qu'absolues.

1° Dans la première espèce de vérités, il y a encore une distinction à établir.

Il y a des vérités individuelles, particulières et relatives, et des vérités universelles, générales ou communes ; des vérités conditionnelles ou contingentes, et des vérités absolues ou nécessaires.

Les vérités relatives et particulières sont celles qui se rapportent à l'individu pris à part, à ses besoins personnels, à sa manière de percevoir et de sentir, à son activité propre, à son existence privée, et qui constituent son individualité. Pour celles-là, l'homme n'a pas besoin d'autres motifs de certitude que l'autorité et le témoignage du sens intime, des sens, de la mémoire et de la raison.

Chaque homme a sa vie à lui, sa vie qui lui est propre, sa pensée qui lui appartient ; c'est cette vie, c'est cette pensée qui distinguent sa personnalité, son *moi*, de tous les autres *moi* ; c'est par cette vie, par cette pensée qu'il a conscience de soi-même, et qu'il ne confond pas son existence avec les autres existences, avec celle de la nature, avec celle de Dieu. En un mot, chaque être humain, chaque esprit a ses manières d'être, ses modifications, ses opérations, qui lui appartiennent en propre, qui sont les siennes et non celles d'un autre. Chaque homme a donc bien réellement le droit d'affirmer son existence par sa pensée, et je ne sais comment M. de La Mennais

a pu contester cet enthymème de Descartes. *Je pense, donc je suis*. Si cette affirmation n'est pas primitivement dans l'esprit sous cette forme, elle y est en réalité; car tout individu croit invinciblement à son existence, dès qu'il a conscience de sa pensée.

Ces autres propositions : J'ai faim, j'ai soif, j'ai froid, j'ai chaud, je souffre, je jouis, je désire, je veux telle chose, j'aime Pierre, je hais Paul, je suis triste, je suis joyeux, ce mets flatte mon palais, cet autre me répugne, cette odeur me plait, cette autre me déplait, ceci me parait beau, cela me parait laid, je me souviens de tel fait, j'avais oublié tel autre, j'ai agi avec bonne ou mauvaise intention, je me sens coupable ou innocent; toutes ces propositions, dis-je, et une foule d'autres semblables, sont des affirmations légitimes, toutes les fois que l'individu n'exprime qu'un mode particulier de son âme, une manière d'être ou de sentir qui est propre à son moi, une opération de son esprit, un acte de sa volonté, une perception, un sentiment quelconque dont le sens intime lui donne conscience : elles sont reçues unanimement comme telles dans le commerce de la vie; aucun de nous n'hésite à en prononcer de semblables à chaque instant; la société même et les relations qu'elle suppose sont fondées sur un échange continuel de ces communications, de ces révélations d'homme à homme, de conscience à conscience, sur la vérité desquelles nul ne s'avise d'exprimer un doute, à moins qu'il n'ait de fortes raisons de soupçonner la sincérité de celui qui les fait.

Ces affirmations n'ayant rapport qu'à son individualité, tout homme, disons-nous, a donc le droit de les faire. Car qu'est-ce qu'il affirme ici? Sa propre existence successivement modifiée par ses différentes manières d'être. Là, l'évidence du sentiment est le seul *criterium*, le seul motif possible de certitude. En un mot, l'homme est ici sa propre autorité; il n'y en a pas d'autre à chercher. Contester au *moi* le droit d'affirmer de lui-même ces modes et ces manières d'être, ce serait lui refuser le moyen de s'assurer jamais de sa propre existence; ce serait une pure absurdité. Car comment sait-il qu'il existe, si ce n'est par le sentiment qu'il a de cette existence, par la certitude qu'il a de la réalité de ses manières d'être? Moi seul donc

je sais ce qui se passe en moi, et dans quel rapport je suis actuellement avec le monde extérieur, et nul autre que moi ne peut le savoir, si ce n'est Dieu, qui me sait mieux que je ne me sais moi-même, puisqu'il me sait d'une science infinie. Personne donc n'a le droit de me dire que je n'ai pas faim quand je sens que j'ai faim, que je n'ai pas soif quand je sens que j'ai soif, que je n'ai pas chaud ou froid quand je sens le chaud ou le froid, que je ne souffre pas quand je souffre, que je ne désire pas quand je désire, que je ne suis pas triste ou joyeux quand je suis dans la tristesse ou dans la joie, que je n'éprouve pas de l'aversion ou de la sympathie pour telle personne, du goût ou de la répugnance pour tel mets, quand je sens en éprouver, que je n'ai pas telle intention en agissant quand j'ai conscience de mon intention, que je n'ai pas été libre d'agir de telle manière quand j'ai le sentiment de ma liberté, que je ne vois pas ce que je vois, que je n'entends pas ce que j'entends, que je ne sens pas ce que je sens, que je ne veux pas ce que je veux.

Il peut se faire qu'un autre individu voie, entende, sente et veuille autrement que moi, qu'il soit modifié autrement que moi par l'action et la présence des mêmes objets extérieurs, qu'il éprouve de la répugnance pour le même mets qui flatte agréablement mon palais, de l'aversion pour ce que j'aime, de la sympathie pour ce qui me déplait, qu'il voie clairement et distinctement un objet lointain que je ne perçois que d'une manière vague et obscure. Mais il n'a pas plus droit de démentir le témoignage de mon sens intime, que je n'ai droit de démentir celui du sien. De part et d'autre, chacun a raison d'affirmer ce qu'il sent, parce que rien n'est plus réel que ces sensations, ces modifications, ces manières d'être, par rapport à chacun d'eux. Cette diversité de modes, qui n'est pas de la contradiction, comme on pourrait le croire, puisque deux choses contradictoires s'excluent mutuellement, et qu'il n'y a nulle contradiction, c'est-à-dire nulle impossibilité d'être simultanément, entre deux existences individuelles même très-diverses ; cette diversité de modes, disons-nous, est même ce qui fait distinguer l'existence de ces deux *moi*, qui se confondraient l'un avec l'autre s'il y avait entre eux identité par-

faite de manières d'être et de sentir. Sans elle, tous les êtres particuliers viendraient s'absorber dans une seule existence générale, universelle, et nous tomberions dans l'abîme du panthéisme. S'il fallait regarder comme faux le témoignage du sens intime de ces deux *moi*, si diversement affectés, il faudrait douter de tout.

Ce n'est pas que je ne puisse affirmer que je me souviens quand réellement je ne me souviens pas, que je me repens quand je ne me repens pas, que j'aime quand je n'aime pas, que j'ai chaud quand j'ai froid, etc. : la politesse mondaine fait faire tous les jours de ces mensonges; mais si j'affirme ce que je ne sens pas, moi seul je puis me démentir, parce que moi seul je sais si j'ai dit vrai, c'est-à-dire si j'ai déclaré une modification, une manière d'être existant réellement en moi. C'est donc à moi à rectifier mon erreur; ou plutôt cette erreur n'existe pas en moi, car la conscience m'avertit suffisamment que j'affirme ce qui n'est pas.

Au reste, toutes ces vérités relatives et individuelles sont contingentes. Elles résultent du rapport sous lequel je suis avec le monde extérieur, du point de vue sous lequel j'envisage les objets, de l'état de mes organes, de la nature de mon tempérament, des dispositions actuelles de mon esprit, et de diverses autres causes qu'il est inutile d'énumérer. Ainsi, j'ai faim, j'ai chaud, je désire, je veux actuellement telle chose; mais l'instant d'après, je puis ne plus sentir, ne plus désirer, ne plus vouloir ce que je voulais, ce que je désirais, ce que je voulais l'instant d'auparavant.

Tant que ces affirmations restent dans les bornes de mon individualité, tant qu'elles ne dépassent point les limites de mon existence personnelle, et qu'elles ne s'étendent pas au-delà du temps dans lequel se passent les modifications dont elles constatent la réalité et l'actualité, tant qu'elles s'appliquent uniquement à mes manières d'être à *moi*, sans que je prétende en faire l'application à d'autres *moi*, et conclure de ce que je sens que les autres doivent sentir de même, elles sont légitimes, leur objet est certain; et encore une fois le témoignage du sens intime est irréfragable.

Mais si d'une modification qui m'est propre, je veux faire

une manière d'être commune à tous, j'outrepasse mon droit. L'homme peut, de sa seule autorité, prononcer des affirmations individuelles; mais il ne peut de même prononcer des affirmations ayant un caractère universel. Il est bien vrai que l'induction et l'analogie le conduisent sans cesse du particulier au général, et que la connaissance des rapports de ressemblance qui existent entre les êtres l'amène tous les jours à supposer l'identité des lois auxquelles sont soumis les êtres semblables. Mais il faut bien remarquer que la certitude de l'identité des faits qui se passent dans les autres hommes avec ceux qui se passent en nous, n'est pas fondée sur les analogies et les rapports que nous remarquons entre eux et nous : ces rapports et ces analogies pourraient souvent nous induire en erreur. Cette certitude repose uniquement sur les communications qui se font d'homme à homme par le moyen du langage. Nous ne sommes certains de la similitude des états ou manières d'être de nos semblables avec les nôtres, que lorsque cette similitude s'est révélée à nous par la parole, c'est-à-dire lorsque les autres hommes prennent la peine de nous accuser eux-mêmes les modifications de leur esprit, et de nous faire connaître, par exemple, que, placés sous l'action des mêmes causes dont nous ressentons nous-mêmes l'influence, ils ont éprouvé absolument les mêmes effets, les mêmes sensations que nous avons éprouvées nous-mêmes. Le langage est donc le seul moyen de nous assurer de ce qui se passe dans les autres hommes, comme la perception intérieure est le seul mode pour connaître ce qui se passe en nous.

Nous comprenons, me dira-t-on, que l'individu ne puisse universaliser ses manières d'être ou de sentir, parce qu'elles n'appartiennent qu'à lui. Hors de lui, elles sont comme si elles n'étaient pas, elles sont sans réalité. Mais comment ne pourra-t-il formuler légitimement une vérité universelle et générale, en s'appuyant sur sa propre raison? De deux choses l'une : ou les vérités universelles sont saisissables par la raison individuelle, ou elle est incapable de les percevoir directement. Si elle peut d'elle-même les saisir, elle peut donc les affirmer avec le caractère qui leur est propre, c'est-à-dire avec le caractère de généralité; si elle ne peut les percevoir immédiate-

ment, elle n'en aura jamais l'intelligence. Or, cette dernière hypothèse est démentie par l'expérience.

Ici, il est nécessaire que nous sortions de nous-mêmes, et que des sentiments, ou des perceptions soit extérieures, soit rationnelles que la conscience nous atteste seulement comme faits ayant lieu dans le *moi*, nous passions aux causes occasionnelles de ces sentiments, et aux objets de ces perceptions. En un mot, il faut que nous nous mettions en rapport, non plus avec les faits intérieurs de l'esprit, mais avec les êtres et les phénomènes extérieurs qui correspondent à ces faits.

Je me suppose donc en présence du monde sensible, et il s'agit pour moi de le connaître, et d'affirmer comme réel l'objet de mes connaissances. Par exemple, ce corps que je touche et qui m'oppose résistance, est-il solide? Cet autre, dont je perçois le rondeur, est-il rond? Cet autre, que ma main abandonne à son propre poids et qui tombe à terre, est-il pesant? Parcourons successivement tous les phénomènes du monde extérieur, et voyons si l'individu a droit de généraliser ses observations, en affirmant, non-seulement en son nom, mais au nom de tous, soit les êtres, soit leurs qualités, soit leurs rapports, soit les lois qui les régissent. Il n'est pas question de savoir si ces êtres, ces qualités, ces rapports, ces lois sont faux, tant que l'individu seul les affirme, et s'ils ne deviennent vrais que lorsque l'affirmation du genre humain a consacré l'affirmation individuelle. L'individualité d'une perception ne détruit pas la réalité de son objet, ni par conséquent sa certitude. Il est évident que le monde n'en existerait pas moins, lors même qu'il n'y aurait sur la terre qu'un seul homme pour le contempler et le connaître. Seulement la connaissance et la certitude, au lieu d'être communes à plusieurs intelligences, seraient particulières à une seule.

Les vérités que perçoit l'individu ne sont donc que des vérités relatives, tant qu'elles n'ont pas été perçues par les autres hommes. Jusque là, par conséquent, il n'a le droit de les affirmer qu'en son nom. Il ne peut par la connaissance qu'il en prend, leur imprimer qu'un caractère d'individualité. C'est le consentement unanime des hommes, qui leur imprime le caractère d'universalité. Ainsi, je puis dire : telle chose me dé-

plait, parce que moi seul je sais et puis savoir si telle chose me déplait en effet. Mais je ne puis dire d'une manière générale : cette chose est déplaisante, parce que ce qui me déplait réellement et véritablement peut plaire à d'autres. Il n'est constaté qu'une chose est universellement déplaisante, que lorsque tous les hommes s'accordent à la considérer comme telle. C'est ce que M. de La Mennais a fait ressortir avec son admirable talent. Il a interdit à l'individu le droit d'universaliser les vérités qu'il perçoit, en s'appuyant uniquement sur le sens particulier ; et la raison en est très-simple. Comme l'expérience de chaque jour prouve que les individus sont souvent affectés diversement par les mêmes objets, selon le point de vue particulier sous lequel chacun d'eux les a considérés, il s'ensuivrait que les manières les plus diverses de voir et de sentir pourraient être affirmées avec le même droit comme universelles : ce qui implique contradiction. Car si toutes ces manières de voir pouvaient également prétendre au caractère d'universalité, il en résulterait que la même chose pourrait être et n'être pas en même temps : une telle conséquence n'est pas admissible. Car on ne peut pas dire qu'une chose *n'est pas*, pour ceux qui ne l'ont pas encore perçue; elle existe pour eux comme pour ceux qui la connaissent ; l'absence de la connaissance n'autorise pas la négation de son existence. Il faut donc forcément en revenir à notre distinction, et reconnaitre deux espèces de vérités, les unes individuelles, les autres universelles.

Mais M. de La Mennais nous parait avoir fait confusion lorsqu'il tire de ces principes la conclusion qu'il n'y a de certain que ce qui est consacré par l'adhésion générale. D'où il faudrait conclure qu'il n'y avait rien de certain pour le premier homme, dans le témoignage de ses sens, de sa conscience et de sa raison. Nous en concluons, nous, seulement que la certitude humaine renfermée dans les bornes d'une individualité n'était encore qu'individuelle ; elle n'avait pu prendre un caractère d'universalité, puisqu'il n'y avait pas encore de raison générale, dans le sens que M. de La Mennais attache à ce mot. Nous appellerons donc vérités individuelles et certitude privée celles qui n'auront pas encore franchi la sphère de l'individualité, celles qui seront encore renfermées dans

l'intelligence du *moi*; et nous poserons ce principe incontestable, que l'individu, avant d'imposer ses convictions aux autres, doit, s'ils refusent de le croire sur parole, les placer sous le point de vue et dans les circonstances où il se trouvait lui-même lorsqu'il a perçu tel phénomène, ou signalé telle loi de la nature. Il ne suffisait pas, par exemple, à Herschell d'affirmer l'existence de sa nouvelle planète. Pour universaliser son affirmation et sa propre certitude, il devait la faire voir aux autres astronomes, comme il l'avait vue lui-même. Mais aussi, il n'est pas moins incontestable que personne n'a droit de nier la découverte qu'un savant annonce avoir faite, ou la réalité de l'existence qu'il accuse, avant de s'être placé avec l'objet dans les mêmes rapports et dans les mêmes conditions où l'auteur de la découverte était placé lui-même lorsqu'il l'a signalée, et avant d'avoir pu constater ainsi l'erreur d'observation où il est tombé, s'il y a erreur.

C'est ce que font tous les jours les hommes qui s'occupent de recherches scientifiques. Si l'on révoque en doute la vérité des faits qu'ils ont observés, et la légitimité des inductions qu'ils en tirent, ils vous disent : Placez-vous exactement au point de vue sous lequel j'ai envisagé l'objet, portez votre attention sur toutes les circonstances dans lesquelles j'ai surpris tel secret de la nature, et vous verrez ce que j'ai vu, et vous jugerez comme j'ai jugé. La vérité qu'il a le premier aperçue, considérée par rapport au sujet de la connaissance, est d'abord individuelle; elle devient plus ou moins universelle, selon que l'expérience a été répétée par un plus ou moins grand nombre de savants, et que ses résultats ont été reproduits un plus ou moins grand nombre de fois. Il peut arriver cependant que le phénomène ait été observé incomplètement par le premier auteur de la découverte; quelques-unes des circonstances qui l'ont accompagné ont été omises ou mal notées par lui. D'autres raisons individuelles vérifient à leur tour, et rectifient souvent ce que la première observation a d'imparfait ou d'inexact. Quelque fois aussi le génie de l'inventeur crée toute une science et l'impose à son siècle, comme Newton, Lavoisier, Cuvier. La science sans doute fait des

progrès ; mais les principes, les vérités fondamentales, les faits qui en sont la base ; avant de s'universaliser dans la raison générale, ont eu d'abord le caractère de l'individualité, et n'en étaient pas moins vrais pour cela, ni par conséquent moins certains.

Le tort de M. de La Mennais est donc d'avoir voulu soumettre la réalité des existences à la condition de n'être une réalité qu'autant qu'elle aura reçu le brevet d'existence de l'assentiment de la raison générale; tandis qu'il est vrai de dire que, n'existât-il au monde qu'une seule intelligence créée, pour le connaître, elle suffirait pour constater son objectivité. La vérité n'est pas faite pour la raison générale, qui n'est qu'une abstraction, mais pour la raison individuelle. Mais les rationalistes ont eu le tort non moins grave, plus grave même et plus dangereux encore, d'avoir voulu universaliser tout ce que le *moi* constate en lui, et d'avoir mis par là la raison humaine en contradiction avec elle-même ; d'avoir ainsi prétendu faire de chaque *moi* le centre, ou plutôt la mesure et la règle de la société et du genre humain.

Répétons-le donc : nul individu par lui-même, et subjectivement parlant, n'a le droit de prononcer une affirmation universelle. Mais qui donc a ce droit ? C'est tout le monde, c'est le genre humain, c'est la raison générale ; il n'y a en effet de vérités universelles que celles qui sont connues de tous les hommes. Le caractère d'universalité ne leur est acquis que par l'affirmation générale des nations et des siècles, et ce caractère d'universalité, c'est le langage qui le lui imprime. Toutes les fois donc que nous affirmons une vérité que nous trouvons exprimée et consacrée par le langage, ce n'est plus seulement une affirmation individuelle que nous prononçons, mais une affirmation universelle, parce que nous l'affirmons non plus seulement en notre nom, mais au nom de la raison commune, au nom de l'humanité tout entière. Or, il est évident que les vérités nécessaires et absolues peuvent seules remplir cette condition dans toute son étendue.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que des vérités individuelles et universelles contingentes, c'est-à-dire, qui pourraient être ou n'être pas. Ce sont toutes celles qui résultent de nos rapports

avec le monde sensible, ou qui ne constatent que des phénomènes passagers, que des existences variables. Mais il est d'autres vérités, dont l'objet ne peut pas ne pas être, qui affirment des choses éternelles, immuables, nécessaires, inconditionnelles, et dont le caractère est par conséquent absolu. Ce sont les vérités qui se rapportent à Dieu, à ses attributs, à nos devoirs envers lui, à la distinction du bien et du mal, à l'immortalité de l'âme, aux peines et aux récompenses d'une autre vie; ce sont enfin tous les principes de la morale, et tous ces axiômes qui sont comme la forme de l'intelligence humaine. Or, c'est ici qu'il est indispensable que l'individu se mette complètement en harmonie avec la raison générale, avec la conscience universelle du genre humain.

Les sciences physiques et naturelles, essentiellement progressives, ne diront jamais leur dernier mot. Mais la morale a dit le sien dès le berceau du monde; il n'y a donc certitude absolue que pour celle-ci. La physique, la chimie, l'astronomie, la géologie, etc., peuvent être modifiées, perfectionnées d'un siècle à un autre, sans que jamais on puisse dire que le progrès s'arrêtera là. Que dis-je? Tous les principes d'une science peuvent être bouleversés par une découverte nouvelle, sans qu'on puisse certifier que cette découverte est le point fixe, le pôle immuable autour duquel roulera désormais l'esprit humain. Qui oserait affirmer qu'après Newton, Kepler, Laplace, etc., tout est dit sur le système du monde? Qui oserait assurer que toutes les lois de la nature sont trouvées, que le plan de l'univers est connu, que tous les rapports des êtres sont déterminés, que toutes leurs propriétés, que toutes leurs fonctions ont été décrites telles que Dieu les a lui-même combinées pour les faire entrer dans l'ordonnance générale de la création?

Tant qu'il ne s'agit d'ailleurs pour nous que d'étudier et de connaître le monde sensible, nous sommes libres de ne l'envisager que sous le point de vue qui nous paraît le mieux répondre à nos besoins individuels, et de ne nous mettre en rapport avec lui que par ce qu'il a de conforme à nos goûts et à nos intérêts actuels et privés, que par le côté qui présente un *attrait à* notre curiosité. Tout homme tient ce droit de Dieu

même ; car la nature a été déployée devant ses yeux comme un spectacle où il lui est permis de n'observer que ce qui lui plaît. Il n'y a donc rien de nécessaire, d'absolu dans ces rapports, et tout homme peut les varier indéfiniment, en ce qui concerne la connaissance, s'attachant de préférence à tel point de vue scientifique, et négligeant celui-là, selon que son attention est plus ou moins excitée par tel sentiment intime, ou par tel phénomène extérieur. Mais par là même qu'il est maître de varier ces rapports et ces points de vue, il est en quelque sorte maître de varier la vérité, selon qu'il lui plaît.

Mais il n'en est plus de même dans les choses dont nous nous occupons ici. L'homme n'est pas libre de changer ses rapports avec Dieu, avec ses semblables et avec lui-même. Ces rapports sont inconditionnels, immuables, nécessaires. Ce n'est pas lui qui les a établis ; c'est Dieu lui-même qui les lui impose comme lois, comme conditions d'existence.

Il s'ensuit que ce n'est pas à l'individu qu'il appartient de les certifier, de s'en constituer le garant, comme il certifie, comme il affirme ses découvertes scientifiques, mais à la société, mais au genre humain tout entier, dont ces vérités sont l'héritage commun, et qui en est le seul dépositaire. Comme chacune de ces vérités a pour conséquence un devoir à remplir envers l'humanité, l'humanité seule a pu être investie par Dieu du privilége de conserver le titre primordial, en vertu duquel chaque homme est obligé envers ses semblables. S'il en était autrement, si l'individu pouvait être considéré comme le légitime et infaillible interprète de cette charte immortelle, il n'y aurait plus d'autre morale que celle de l'égoïsme et des passions.

Ce n'est pas que l'individu ait toujours besoin de consulter la raison générale, pour connaître les vérités absolues et nécessaires ; la raison générale n'a d'autre mission que d'interposer l'autorité de ses décisions en cas de dissentiment. Outre la promulgation de la loi morale par la voix des nations et des siècles, il en est une particulière qui se fait intérieurement dans l'homme par la voix de la conscience. Ces vérités sont donc dans l'individu, comme elles sont dans la société en général ; bien différentes en cela des vérités de la science humaine, auxquelles l'immense majorité du genre humain reste étrangère.

qui sont une acquisition de l'expérience, et qu'il est indifférent pour l'homme d'ignorer ou de connaître, parce qu'elles n'importent en rien à la conduite de la vie. Celles-là au contraire sont pour lui l'objet d'une perception intuitive, directe, immédiate, l'objet d'une foi naturelle, nécessaire, irrésistible, parce que doué de liberté, et ayant à répondre de l'usage qu'il en fait à chaque instant, il lui faut un guide toujours présent, toujours à sa portée, qui l'éclaire sur la moralité de chacun des actes qu'il va produire, parce que, dans l'impossibilité où il est, en beaucoup de circonstances, de recourir au témoignage du genre humain ou de recueillir les suffrages de la majorité avant d'agir, il faut qu'il soit poussé à adhérer à la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, par la force même de l'évidence interne.

Mais la seule garantie, le seul *criterium* de certitude des vérités morales, ce qui met véritablement le sceau aux croyances invincibles dont elles sont l'objet, ce qui fait qu'on peut les affirmer comme vraies sans condition, absolument, c'est leur caractère d'universalité. Un fou peut croire irrésistiblement qu'il est roi, sans que sa royauté soit autre chose qu'une illusion, un rêve, une chimère. Relativement à lui, cela est vrai : dans sa pensée, il est bien roi. Mais cela est faux objectivement, parce que cela est faux pour tous les autres hommes. Ici, ce n'est donc plus la raison générale qui s'empare des données de l'expérience, et qui se met à la suite du génie; c'est au contraire la raison individuelle qui doit se mettre d'accord avec la raison générale, si elle n'y est pas, et qui doit se soumettre à son autorité.

C'est ce caractère d'universalité qui seul peut faire considérer les vérités dont nous parlons comme des lois de la nature humaine ou de la société; c'est ce caractère d'universalité qui seul peut les faire distinguer de toutes ces anomalies individuelles, de tous ces écarts de la raison particulière, de toutes ces dissonnances personnelles auxquelles les passions et les différences d'éducation donnent naissance, et qui en mettant l'individu en dehors de la règle commune, le placent par là même en dehors de l'humanité et de ses conditions d'existence. *Or*, ce qui est loi de la nature humaine, dans l'ordre moral,

doit être affirmé comme nécessaire, comme vrai absolument : car il n'y a rien au-delà. Les lois de la nature humaine sont l'expression de la raison divine, qui est infaillible. Ainsi la véracité de Dieu est en dernière analyse la garantie de la certitude de ce qui est cru universellement par le genre humain. *Consensio omnium gentium lex naturæ putanda est*. Cic.[1]

Mais en même temps l'observation psychologique certifie que ce qui est cru universellement par le genre humain se trouve à l'état de croyance invincible et nécessaire dans chaque conscience individuelle ; et cette autre garantie a bien aussi son importance. Ne fallait-il pas en effet que la Providence fournît à chaque *moi* le moyen de distinguer par lui-même ce qui est bien et ce qui est mal, afin que nulle conscience privée n'eût le droit de démentir la conscience universelle, ou de prétexter cause d'ignorance invincible? Telle est la loi de la nature. Il est impossible à l'homme de se soustraire à cette lumière intérieure qui ne lui laisse jamais ignorer ce qu'il a à faire ou à éviter. Dès qu'il a agi librement, il connaît immédiatement que son action est bonne ou mauvaise, commandée ou défendue; il connaît de même le caractère de bonté ou de perversité morale de l'intention avec laquelle il a agi ; il connait de plus qu'il mérite châtiment ou récompense , et le sentiment qui l'avertit de toutes ces choses est irrésistible.

Mais pourquoi cette croyance reste-t-elle indestructible en lui? C'est parce que, indépendamment de la foi naturelle et spontanéequi accompagne les intuitions de la conscience, il se forme graduellement en lui une foi raisonnée , qui est le résultat de l'accord du sens commun avec son sens privé, et qui lui, montrant sa croyance comme universelle, vient par cela même confirmer , fortifier, consacrer logiquement le témoignage de ses perceptions individuelles. Voilà ce qui redouble ses convictions, ce qui met le sceau à sa certitude. Ici la conscience privée ne se repose plus exclusivement sur elle-même; elle a pour garant de la véracité et de la légitimité de ses dépositions le genre humain tout entier. Quand au caractère de nécessité intime vient ainsi se joindre celui de l'universalité, que peut-il y avoir au-delà? Quand la confiance peut-elle jamais être plus grande, quand peut-on être plus sûr d'être à l'abri de toute

illusion, que lorsqu'on est certain de ne se tromper qu'autant que le monde entier se tromperait lui-même? Et si les passions avaient obscurci dans la conscience l'évidence intuitive des notions et des distinctions morales, ce concert unanime de croyances n'est-il pas éminemment propre à lever tous les doutes et toutes les incertitudes de la raison privée?

Supposons au contraire que l'individu fût seul à croire à la distinction de la vertu et du vice, et qu'il eût contre lui le témoignage universel des nations et des siècles, pense-t-on que cette autorité isolée d'une conscience individuelle ne serait pas fortement ébranlée par ce concours de dépositions contradictoires, par ce soulèvement de toutes les autres consciences? Pense-t-on que cette manière particulière de sentir et de juger pût être réellement considérée comme une loi de la nature humaine, comme l'expression de la raison divine, si elle était ainsi démentie par tous les hommes? Que manquerait-il donc à cette distinction qu'une seule conscience entre toutes les autres établirait entre le bien et le mal, pour être absolument vraie? Ce n'est pas le caractère de nécessité intérieure, puisque nous supposons la croyance à la loi morale aussi invincible, aussi irrésistible qu'elle peut l'être dans le *moi*. Il lui manquerait le caractère d'universalité, sans lequel aucune vérité morale de l'ordre naturel n'est marquée du signe de l'absolu.

Mais, dira-t-on, est-il besoin de chercher ce caractère d'universalité dans l'adhésion unanime des peuples? n'est-il pas donné à l'individu par l'induction et l'analogie? Le *moi* perçoit les rapports de similitude qui existent entre lui et les autres *moi*; et il induit de là naturellement que la loi qui régit sa pensée s'étend à tous les esprits semblables, c'est-à-dire que ce qui est vrai, que ce qui est objet de croyance pour lui doit l'être également pour tous les autres hommes. Sans doute ce principe d'analogie se retrouve au fond de toutes les intelligences; mais il n'est et ne peut être ici un guide sûr et infaillible; et nous avons fait voir tout-à-l'heure par quelle raison le *moi* ne pouvait transporter et attribuer aux autres *moi* ses modifications et ses manières de sentir. L'induction, parfaitement applicable aux recherches purement scientifiques, ne peut l'être *au même titre* aux vérités de l'ordre moral. Ici il est évident

qu'on doit descendre de la loi générale aux applications particulières, et non s'élever des faits de conscience privée aux principes universels. Ici, ce n'est plus la méthode analytique qu'on doit suivre, mais la méthode synthétique, parce que la raison des devoirs n'est pas dans l'homme, mais hors de l'homme, mais au-dessus de l'homme. Procéder autrement, serait placer la loi morale dans l'individu, c'est-à-dire, prendre le sentiment ou l'intérêt individuel pour règle des devoirs de tous, en un mot mettre chaque *moi* au dessus de l'humanité, ce qui serait absurde.

Enfin, si l'on supposait, chose monstrueuse, que nous sommes peut-être, à l'égard de ces vérités nécessaires et universelles, le jouet d'une illusion, que peut-être le rapport de tout changement à une cause, de tout ordre à une intelligence, de toute puissance de délibérer et de choisir à la liberté morale de celui qui en est doué, de tout agent libre à une loi souveraine qui doit régler ses mœurs, de toute loi souveraine à un législateur suprême, de quelque chose de commandé et de défendu à l'obligation de s'y conformer, et de l'obligation ou du devoir à une sanction morale, ne sont que des fantômes et de pures imaginations, nous nous bornerions à répondre qu'on ne peut raisonner hors des limites de la nature humaine, car notre raison ne peut sortir de sa nature. Or, sa nature est de croire à la réalité de ces rapports. Si notre nature était telle que ce que nous croyons vrai ne fût qu'illusion, ce serait là la condition de notre existence, et le scepticisme le plus complet serait lui-même dans l'impuissance de vérifier si ce que nous prenons pour des réalités ne sont en effet que des illusions. La nature humaine consisterait alors à croire vrai ce qui ne serait pas vrai. Mais, encore une fois, nous n'aurions aucun moyen de nous assurer que l'objet de nos croyances serait une pure chimère. Car ne pouvant juger que selon notre nature, et selon nos moyens de connaître, et nos moyens de connaître concourant à nous faire croire à la réalité des objets de nos croyances morales, nous ne pourrions jamais en définitive savoir si nous nous trompons. Rien ne pourrait donc nous détromper ; je dis plus : nous n'aurions pas même une seule raison de douter, et cela même démontre l'absurdité de la suppo-

sition. Ainsi tombent toutes les argumentations des sceptiques contre la réalité des objets de la connaissance humaine.

Concluons qu'il y a dans tout esprit humain des vérités nécessaires auxquelles l'homme croit invinciblement; que ce caractère de vérité et de nécessité a pour garantie et pour sceau l'universalité des croyances du genre humain. Mais toute croyance universelle est une loi de la nature humaine, et toute loi de la nature humaine est l'expression de la raison divine. Donc la certitude des vérités que nous appelons absolues, et en particulier des vérités morales, vient s'appuyer en définitive sur l'autorité divine.

Il suit des principes que nous venons d'établir qu'il y a, par rapport aux vérités nécessaires, deux espèces de certitude, l'une subjective, l'autre objective.

La certitude objective est indépendante de la certitude subjective, c'est-à-dire de l'adhésion du sujet de la connaissance; en d'autres termes, les vérités dont nous parlons n'en seraient pas moins subsistantes, parce qu'elles seraient ignorées ou niées par l'individu, ou ne seraient pas comprises par lui.

La certitude objective leur est acquise par cela seul qu'elles sont déclarées absolues, immuables, éternelles par la raison générale, par cela seul que le genre humain les admet unanimement comme ne pouvant pas ne pas être. Ainsi l'existence de Dieu, la distinction du juste et de l'injuste sont des vérités absolues, non pas parce qu'elles sont dans la conscience individuelle l'objet de jugements intuitifs et de croyances nécessaires, mais parce que le caractère de nécessité, d'immutabilité, d'invariabilité leur est universellement attribué par le témoignage toujours identique des nations et des siècles. Il faut bien que ces vérités soient, puisqu'elles sont attestées par tous les hommes. L'absence de ces croyances dans une ou plusieurs consciences privées, si elle pouvait être supposée, ne serait qu'une anomalie monstrueuse, qu'une exception déplorable aux lois de la nature humaine.

Mais cette certitude objective, comment devient-elle certitude subjective? par l'évidence. Car toute vérité universelle est évidente et a son témoin qui dépose pour elle au fond de chaque conscience humaine. S'agit-il donc de faire adhérer la

raison individuelle à quelqu'une des grandes vérités consacrées par la raison commune ? Montrez-lui le reflet de cette vérité dans la conscience du *moi* : car elle y est plus ou moins claire, plus ou moins obscure. Et ne craignez point de ne pas l'y trouver. Car soyez sûr que toute vérité qui est universellement reconnue comme nécessaire, inconditionnelle, absolue, est dans chaque âme humaine l'objet d'une foi irrésistible, inconditionnelle, nécessaire.

Ainsi, il ne suffirait pas de dire à quelqu'un : Croyez, par exemple, qu'il n'y a pas *d'effet* sans *cause*, pas de *mode* sans *substance*, qu'il ne faut pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît ; croyez, dis-je, à ces vérités, parce que tout le monde y croit. Il faudrait encore déterminer en lui la croyance, c'est-à-dire, le mettre en état de concevoir et de juger ; car vous auriez tort d'exiger de lui la foi, avant qu'il eût la conception. Or, rien de plus facile que de faire naître cette conception et cette croyance, puisque ces vérités sont précisément les bases et comme la substance même de la raison humaine, puisque tout homme en porte le germe en soi, et qu'il suffit, par exemple, d'énoncer les premiers axiômes des mathématiques et les premiers principes de la morale, pour produire aussitôt l'adhésion intime de celui qui les entend énoncer.

Voilà pour ce qui concerne les vérités nécessaires. Ici, comme on voit, la raison générale n'est que l'expression de la nature humaine dans son universalité. Or, tout homme participe à la nature humaine ; donc tout homme, à moins d'être fou et idiot, a en soi quelque chose qui le détermine à adhérer par une foi irrésistible à ces vérités.

Et ne croyons pas qu'on soit autorisé à en conclure que la raison particulière ne serait alors qu'une sorte d'individualisation de la raison générale. Ce reproche qu'on a pu adresser à la doctrine de M. de La Mennais ne saurait l'être à la nôtre ; car nous admettons la certitude du témoignage de la conscience que M. de La Mennais méconnaît. Nous avons montré précédemment que ce qui distingue l'individu de l'humanité, ce qui constitue la personne, ce sont les modifications, les manières d'être ou de sentir qui lui sont propres. A l'égard de ces faits qui lui sont particuliers, chacun est à lui-même son autorité ; c'en est assez

pour que l'existence du *moi* ne se confonde pas avec celle de l'humanité. Mais à l'égard des vérités absolues, l'autorité, c'est le consentement unanime du genre humain : car ce sont là des vérités sociales, communes, destinées à régir non pas un homme, mais tous les hommes. Donc, par cela même qu'elles sont communes, elles ne peuvent être l'apanage et la propriété d'un seul, mais le domaine de tous. Donc c'est au genre humain tout entier que la garde a dû en être confiée. Car, encore une fois, ce qui est règle et règle immuable pour tous, ne peut être laissé à la discrétion et au jugement de l'individu. La loi, qui est descendue de Dieu à la société, doit descendre de la société au *moi*, et non pas remonter du *moi* à la société.

Récapitulation : j'ai dit qu'il y a deux sortes de vérités. La première a rapport aux choses que l'homme peut connaître par lui-même, en vertu des lois constitutives de sa nature. La seconde a rapport aux vérités qui ne peuvent être connues de l'homme que par le moyen d'une révélation spéciale.

La première espèce de vérités se divise elle-même en deux classes. La première comprend les vérités relatives et contingentes qui sont données au *moi* par ses perceptions, soit intérieures, soit extérieures. Ici, comme c'est le *moi* qui constate sa propre existence, ou qui choisit le point de vue sous lequel il lui plaît d'envisager la nature, ainsi que l'espèce de rapports qu'il veut saisir entre les êtres matériels, il est à lui-même sa propre autorité ; c'est aux autres hommes à se placer dans les conditions et sous le point de vue où il s'est placé lui-même, s'ils veulent sentir ce qu'il a senti et voir ce qu'il a vu.

La seconde comprend les vérités absolues, nécessaires, universelles, celles qui constituent la raison générale, qui state l'expression des lois de la nature humaine, c'est-à-dire, de la raison divine, et auxquelles chaque individu participe en tant qu'homme, mais dont le *criterium* de certitude objective est dans la foi universelle du genre humain. Ici, en un mot, c'est Dieu qui donne la vérité comme loi de l'intelligence ; c'est l'individu qui la reçoit ; c'est la société qui la *constate, la* certifie et la conserve.

II° Occupons-nous maintenant de la seconde espèce de vérités, c'est-à-dire de celles que la révélation peut seule nous faire connaître.

Celles-ci ont leur principe de certitude, leur autorité, non plus dans la conscience du *moi*, comme lorsqu'il s'agit de constater son existence privée par les modifications et les opérations qui lui sont propres; non plus dans la raison générale, comme lorsqu'il s'agit de déclarer lois immuables de l'intelligence et de la volonté, ces axiômes qui sont la base commune de toutes les sciences et ces principes de morale qui sont la règle des devoirs de tous, mais dans le témoignage direct et positif de Dieu, mais dans l'infaillibilité de l'Église, qui a reçu de Dieu la mission spéciale d'annoncer sa parole et de faire connaître ses décrets.

Des vérités révélées surnaturellement aux hommes ne peuvent en effet être communiquées, enseignées, certifiées que par une autorité surnaturellement infaillible. Or, cette infaillibilité n'appartient pas à l'homme dans l'ordre de la nature. Le christianisme repose donc uniquement sur le témoignage de Dieu d'abord, et de l'Église ensuite par délégation spéciale, par la raison très-simple qu'il s'agit ici des actes de Dieu même, de son essence et de sa nature, de ses desseins sur l'homme déchu par le péché de nos premiers parents, et de ce que sa miséricorde infinie l'a porté à faire pour le réhabiliter, pour le sauver, et qu'il n'y a pas de moyen philosophique et naturel de pénétrer, soit immédiatement par intuition, soit médiatement par induction et déduction les profondeurs de ces mystères. Car ici tout nous manque, les faits et les principes, qui sont également hors de la portée d'une intelligence finie. La rédemption du genre humain, par exemple, ce grand fait accompli sur la croix, était-elle de nature à être saisie, connue, devinée par l'homme, si elle n'avait été surnaturellement révélée par les prophéties qui l'avaient annoncée, et par la parole même de Jésus-Christ? Qu'aurait en définitive signifié pour les Apôtres eux-mêmes l'événement du Calvaire, si Dieu ne leur eût fait connaître la nature, l'objet et le but de ce sacrifice, s'il ne leur eût dévoilé lui-même ses desseins, et expliqué le secret de l'œuvre qui s'accomplissait sous leurs yeux?

Humainement parlant, et dans l'ordre naturel des choses, c'était un homme qui mourait sur un bois infâme, pour avoir prêché l'amour de Dieu et du prochain. Mais cet homme était le Fils de Dieu et Dieu lui-même; il était le Sauveur promis à l'homme dès le commencement du monde; il était la victime qui devait être offerte à la justice divine en expiation de tous les péchés du genre humain. L'aurions-nous su, cependant, si la révélation du fait sublime de l'incarnation du Verbe ne nous eût été donnée, et si le Verbe fait chair n'eût lui-même prouvé sa divinité et manifesté son avènement comme Sauveur, en montrant que sa parole si féconde en miracles, et à laquelle toute la nature se montrait si soumise, ne pouvait être que cette même parole éternelle et toute puissante qui d'un mot l'avait fait sortir du néant ?

Il y a dans l'ordre de la religion, dans l'ordre de foi théologique, trois choses à considérer, 1° les notions ou connaissances nouvelles qu'elle nous donne, indépendamment des principes de la loi naturelle; c'est-à-dire les vérités ou dogmes qu'elle propose à notre croyance, comme venant de Dieu; 2° les préceptes ou commandements qu'elle nous impose par l'ordre de Dieu; 3° les faits surnaturels ou les miracles qu'elle nous présente comme preuves de la divinité de son auteur, de la mission divine de l'Église qu'il a instituée et de l'autorité dont il l'a revêtue.

Il est évident que pour que nous soyons déterminés à nous soumettre aux préceptes et aux commandements de l'Église, pour que notre volonté s'assujétisse à ses décisions, il faut que l'on ait mis d'abord dans nos intelligences des motifs capables de nous y déterminer, c'est-à-dire des notions ou des vérités dont les devoirs que la religion nous impose soient la conséquence immédiate et nécessaire. Quelle raison, par exemple, les chrétiens auraient-ils d'observer les saintes pratiques de la confession et de la communion, s'ils ignoraient croque ce sont des sacrements d'institution divine, s'ils ne yaient pas à la rémission des péchés, et au pouvoir que l'Église a reçu de lier et de délier, s'ils ne savaient pas que le corps de Jésus-Christ même est substantiellement sous les espèces ou apparences du pain et du vin, et que toutes les fois

que l'on reçoit ce corps, l'on consomme soi-même l'œuvre de sa rédemption, et on participe à tous les mérites du Christ? En un mot, dans l'ordre logique, l'enseignement des dogmes précède l'enseignement des devoirs, afin que l'intelligence éclaire la volonté, et motive ses déterminations.

Mais il est également évident que pour que l'Église puisse faire accepter à notre intelligence et à notre raison des vérités dont la plupart sont au-dessus de notre raison et de notre intelligence, il faut qu'elle prouve que ces révélations émanent de la divinité même, qu'elles sont l'expression d'une communication verbale surhumaine; il faut qu'elle démontre la vérité, la réalité de cette révélation, en établissant que c'est Dieu lui-même qui, voulant qu'il fût permis à l'homme de pénétrer les incommensurables profondeurs de son essence et de ses desseins éternels, a jugé à propos de lui dévoiler une partie des mystères de son être, et de le rapprocher de lui par l'union de la divinité et de l'humanité dans la personne du Christ. Nous pouvons bien légitimement, de ce qui se passe en nous, induire en général ce qui se passe dans tous les hommes; et les échanges d'idées qui se font tous les jours d'homme à homme, prouveraient d'ailleurs que nous n'avons pas tort de supposer tous les esprits semblables soumis aux mêmes lois. Mais de l'homme à Dieu, il n'y a pas d'analogie, par conséquent pas d'induction possible à tirer. Ce n'est donc pas en nous, par l'observation intérieure, que nous pouvons trouver l'idée, la raison, la preuve des vérités révélées. Et cependant, il faut que cette notion, cette explication, cette preuve nous soient données. Comment le seront-elles?

Il n'y a qu'un seul moyen accessible à nos perceptions naturelles : ce sont les miracles. La réalité des faits miraculeux apportés comme preuve de la mission de l'Église, démontrera la vérité, la réalité des notions révélées que cette Église est chargée de communiquer aux hommes et de proposer à leur foi, et la vérité, la certitude de ces notions révélées prouvera la nécessité de se soumettre aux obligations qui en découlent par voie de conséquence.

En d'autres termes, Jésus-Christ s'annonce comme Fils de Dieu et Dieu lui-même. Il enseigne une doctrine nouvelle; il

impose à l'humanité de nouveaux devoirs, en jetant de nouvelles et éclatantes lumières sur les principes de la loi naturelle, en révélant les nouveaux rapports que la rédemption du genre humain établit entre Dieu et sa créature. Par sa résurrection, il prouve sa divinité; par sa divinité, il prouve sa mission, le droit qu'il a d'enseigner des vérités inconnues et incompréhensibles; et sa mission, son droit d'enseigner, prouve celui qu'il a de commander à la volonté de l'homme, et de le soumettre à des obligations nouvelles.

Mais les miracles sont des faits qui se constatent, comme tout autre fait historique, par des témoins. La question philosophique, pour le christianisme, se réduit donc à savoir si Jésus-Christ s'est ressuscité lui-même, s'il a rendu la vie à des morts, la vue à des aveugles, l'ouïe à des sourds, s'il a multiplié les pains dans le désert, si par les Prophètes il a annoncé sa venue sur la terre, et toutes les circonstances de sa vie et de sa mort, plusieurs siècles avant sa naissance, enfin s'il a exercé sur la nature et sur les éléments cet empire absolu que la toute-puissance d'un Dieu peut seule exercer sur l'univers qu'elle a créé. Or, tous ces faits sont du ressort de la perception externe ou sensuelle dont la saine philosophie veut que nous regardions le témoignage comme certain.

Ici donc le témoin, ce n'est plus le genre humain, ce n'est plus la raison générale, comme pour les vérités nécessaires; c'est le peuple Juif, ce sont les Apôtres, les Disciples, les Martyrs; ce sont tous ceux qui ont vu Lazare mort et ressuscité, Jésus-Christ mis en croix et sorti triomphant du tombeau; c'est maintenant la société chrétienne, et ce concours de témoignages accumulés pendant dix-huit siècles, c'est l'Église, en un mot, qui résume en elle tous ces témoignages et qui en est l'immortelle et incorruptible dépositaire.

Après cela, ne serait-il pas absurde de demander s'il y a des vérités révélées, c'est-à-dire, s'il est vrai que l'homme soit en possession de certaines connaissances qu'il n'aurait pu jamais atteindre par lui-même, et qu'il aurait perpétuellement ignorées, si Dieu ne les lui avait communiquées par des moyens surnaturels? La question est résolue par la parole et par les *faits évangéliques*, qui sont certainement au-dessus de l'inven-

tion et de la puissance humaine. Demander s'il y a une révélation, c'est demander si, parmi toutes les religions qui ont été professées sur la terre, il en existe une, une seule qui soit revêtue du caractère de la vérité absolue, qui soit l'expression complète et fidèle des rapports qui unissent l'homme à Dieu. Or si, comme on n'en saurait douter, si comme l'atteste la prétention même de chacune des religions qui se sont produites dans le monde à une origine vraiment divine, il en existe une qui porte exclusivement le cachet divin, il faut qu'elle ait été révélée par Dieu même ; car Dieu seul connaît parfaitement tous les rapports qui lient la créature au Créateur, puisque tous ces rapports émanent de sa volonté suprême. Dieu seul, disons-nous, sait parfaitement ce que nous devons à sa bonté et à sa Providence, et comment il veut être honoré par ses créatures. Et comme l'action divine sur l'humanité s'exerce dans une région inaccessible aux perceptions humaines, il faut bien de toute nécessité que Dieu nous révèle ce qu'il a fait ou ce qu'il veut faire pour nous, pour que nous ayons connaissance de ses opérations divines et de l'étendue de ses bienfaits et de sa miséricorde. Il en est de même de son essence. La raison humaine ne nous donne que l'idée de cause universelle et d'infini; mais l'essence de cette cause est impénétrable à nos intelligences finies. M. Cousin est donc tombé dans une erreur bien étrange, lorsqu'il insinue *qu'il n'y a point de mystères pour la philosophie, qu'elle ne doit pas en reconnaître*. N'est-ce pas elle au contraire qui, en marquant la limite qui sépare le fini de l'infini, pose les bornes que la raison ne peut dépasser, et indique la région des choses incompréhensibles. La philosophie, au lieu de nier les mystères ou de vouloir les expliquer, quand il plaît à Dieu de nous les révéler, déclare précisément l'incompétence de la raison humaine en ce qui concerne ces sublimes révélations d'en haut ; elle dit à l'homme : « Ici cesse de raisonner, parce que tu ne peux te flatter qu'un être fini pourra comprendre et embrasser l'infini dans sa pensée. Crois donc au témoignage de Dieu, puisqu'il te parle ; mais ne prétends pas pénétrer la profondeur de son être. Tu ne peux pas t'expliquer toi-même, et ta propre existence est une énigme dont tu cherches en vain le

mot; et tu voudrais qu'il n'y eût pour toi aucun mystère en Dieu! » Voilà ce qu'enseigne la vraie philosophie.

M. Cousin se fait donc illusion à lui-même lorsque, se fiant à la pénétration dont il est doué et que nous nous plaisons à reconnaître, il tente une explication philosophique du mystère de la très-sainte Trinité. Il oublie d'abord que la Trinité néo-platonicienne, qu'il ne fait guère que reproduire dans ses principaux points, n'est qu'un emprunt maladroit fait à nos livres saints, que l'image défigurée de la Trinité chrétienne, et non point une conception purement philosophique; et qu'ici la véritable question n'est pas d'ailleurs de savoir si la raison humaine se trouve d'accord avec les révélations divines, mais si cette raison aurait pu par elle-même et par la force de ses facultés intuitives trouver et deviner les dogmes chrétiens, construire en un mot le christianisme, c'est-à-dire la vraie religion, indépendamment de toute communication verbale surhumaine. Or, qui oserait répondre affirmativement?

Rien au contraire n'est mieux constaté que l'impuissance de la philosophie pour unir les hommes dans la vérité religieuse. Pour que la philosophie pût rallier tous les hommes dans l'unité de la vérité, par rapport à Dieu, il faudrait qu'elle partît d'un principe un et toujours le même. Or, le contraire est surabondamment prouvé par l'histoire de ses variations, et les conséquences si diverses qu'elle a tirées de ses mille systèmes. L'unité n'appartient qu'à la nature divine; la variété est le caractère de la nature humaine; l'unité de principes et de vérité en matière de religion ne peut donc nous être donnée que par Dieu, dont la pensée est une, infinie et immuable.

Il n'y a qu'une seule vraie religion, disons-nous. Or, le témoignage du genre humain, unanime sur l'existence de la divinité, sur la distinction du bien et du mal, sur la réalité d'une vie à venir, ne l'est pas sur l'essence divine, sur les rapports qui nous lient envers Dieu, sur le culte à lui rendre. Le témoignage du genre humain ne peut donc pas non plus être invoqué, quand il s'agit de reconnaître le caractère de la vraie religion. Le peuple Juif, dépositaire de la vérité, avait contre lui tout le paganisme, et dans le paganisme, quelles divisions! Le christianisme à sa naissance lutta contre le monde

entier, pour défendre ses dogmes, sa doctrine et son culte.

Donc nécessité d'un enseignement divin par voie d'autorité pour unir les hommes dans la vérité. Tel est l'objet du christianisme.

L'existence de cette autorité enseignante et infaillible dans l'Église catholique est prouvée, non par la doctrine du sens commun, mais par les miracles, appuyés eux-mêmes sur un concours de témoignages individuels. Ainsi, cette autorité détermine nos convictions par les moyens les plus capables de faire impression sur les hommes, quels qu'ils soient, par des faits surnaturels, la voie la plus simple, la manifestation la plus sensible par laquelle Dieu puisse donner son témoignage et le faire reconnaître. Dieu seul peut intervertir ou suspendre les lois de la nature. Donc tout fait contraire aux lois constantes de la nature, tout miracle produit à l'appui d'une vérité est le langage de Dieu, qui parle ainsi à la créature par le langage visible de sa puissance. Moïse atteste sa mission par des miracles; Jésus-Christ révèle sa divinité par des faits semblables ; il confirme sa parole et son enseignement en se ressuscitant lui-même. C'est là un acte de toute-puissance qui ne pouvait venir que d'un Dieu.

Il est vrai qu'aujourd'hui la multitude de ceux qui croient à l'Évangile est devenue un motif de crédibilité, et l'on ne peut nier qu'il n'y ait actuellement une immense autorité dans ce caractère catholique ou universel de la foi catholique. Mais ne confondons pas le témoignage du monde chrétien avec ce que M. de La Mennais appelle la raison générale. Le témoignage du genre humain qui est maintenant pour le christianisme était contre lui, il y a dix-huit cents ans. La véritable autorité, en matière de religion, est donc celle d'une Église divinement établie ; et quand même la raison générale se tournerait contre le christianisme, ce qui du reste n'est ni à supposer ni à craindre, ce serait toujours en définitive le témoignage de Dieu contre la raison faillible des hommes.

Mais non-seulement l'Évangile est vrai, parce que son établissement est la plus haute manifestation de la puissance divine dans les miracles qui l'attestent, de l'amour de Dieu pour les hommes dans le bienfait de la rédemption, de sa sainteté

dans l'anathème dont il poursuit tous les vices, de sa justice et de sa munificence dans les peines qu'il réserve aux méchants, dans les récompenses magnifiques, dans l'immortalité bienheureuse qu'il ordonne aux justes d'espérer; mais encore parce qu'il n'est pas un seul de ces préceptes qui soit démenti par la conscience humaine. La perfection même qu'il recommande prouve sa vérité, parce qu'un Dieu souverainement parfait pouvait seul y appeler sa créature, parce que cette perfection est comprise par la raison humaine comme entièrement conforme aux tendances les plus élevées de notre nature. Chose admirable! L'Évangile nous paraît vrai surtout parce qu'il nous commande des vertus incompréhensibles à nos passions; de sorte qu'il nous semble que cette perfection qu'il nous propose n'est que la réhabilitation de la nature humaine dans un état originel, dont un sentiment mystérieux, répandu dans toutes les traditions antiques, nous avertit qu'elle était descendue, et que nous ne faisons que reprendre, possession d'un privilége qui nous appartenait par droit de naissance. Ainsi notre conscience et notre raison sont, pour ainsi dire, les premiers témoins de la vérité évangélique.

CONCLUSION.

Cette conclusion est déjà pressentie par le lecteur : c'est qu'au lieu d'un seul *criterium* de certitude, il y a nécessité d'en admettre trois, dont chacun, souverain dans sa sphère, s'applique à des vérités d'un ordre différent.

En effet, l'*individu* a son existence et ses conditions de vie à constater, et il les constate par la *conscience* qui l'avertit de ses besoins, par les *sens* et par la *raison*, qui, en le mettant en rapport avec la matière, lui apprennent comment il pourra s'en servir pour les satisfaire.

La *société* a aussi son existence et ses conditions d'existence à constater, et elle les constate par la *raison générale*, dépositaire et gardienne de tous les principes moraux par lesquels les nations vivent et se conservent.

Enfin l'individu et la société sont unis à Dieu par des rapports incontestables. De ces rapports naît le lien religieux qui

rattache les créatures au Créateur, et par conséquent le culte privé et public. Or, quelle sera l'essence, la matière et le but de ce culte? Qu'est-ce que Dieu, par rapport à l'homme? Quelles sont les vues de Dieu sur l'homme? Que s'est-il passé, que se passe-t-il encore dans les profondeurs de la charité infinie? Qui nous dira la vraie manière d'adorer Dieu, de répondre aux desseins de sa providence et d'accomplir notre destinée; qui nous dévoilera les mystères de la vie présente et ceux de la vie à venir? Dieu seul et sa parole sans aucun doute ; car il serait absurde de penser qu'il appartient à l'homme de régler de son autorité privée l'étendue de ses obligations et la mesure de ses devoirs envers Dieu, que ce fût à lui à faire la loi, dans une pareille matière. La parole révélée, et l'enseignement de l'Église dont elle consacre divinement l'autorité, voilà donc le seul *criterium* possible de la vraie religion.

Ainsi, M. Cousin a raison pour les vérités du sens intime, M. de La Mennais pour les vérités morales, et M. Beautain pour les vérités religieuses. Mais tous trois sont dans le faux toutes les fois qu'ils essaient de faire sortir leur *criterium* des limites que nous venons de poser.

SECONDE PARTIE.

VÉRACITÉ ET CERTITUDE DE NOS DIVERS MOYENS DE CONNAITRE; RÉPONSE AUX OBJECTIONS DES SCEPTIQUES.

« Il doit y avoir, dit M. Ancillon, des existences qui répondent à nos pensées, et nos pensées doivent répondre aux existences, si la science est possible. Tant que cette harmonie n'existe pas, nous n'avons pas la science; dès que cette harmonie existera, la science aura un caractère d'universalité, non de fait, mais de droit. Cette idée de la vérité est gravée profondément dans notre âme; ou plutôt elle est un trait essentiel et constitutif de notre âme; cette idée préside à tous nos travaux scientifiques, et nous soutient dans nos recherches. On ne saurait révoquer en doute que nous avons l'idée distincte de ce que c'est que la vérité; et il serait pour le moins singulier que nous eussions cette idée sans être faits pour la vérité. »

Oui, nous sommes faits pour la vérité; toutes les tendances de notre nature nous portent vers elle, et ce qui prouve invinciblement que la fin de notre intelligence est de nous mettre en rapport avec elle, c'est la jouissance qui accompagne la possession de la vérité, et le tourment qui agite notre esprit dans l'état d'ignorance ou de doute. Le sceptique lui-même ne peut se soustraire à cette loi. Pourquoi nie-t-il la possibilité de la science? Parce qu'il croit apparemment qu'il n'est pas donné à l'homme d'atteindre la vérité. Mais une croyance négative est toujours une croyance. Il croit du moins à son intelligence, puisque c'est sur le témoignage de son intelligence qu'il juge que la science est hors de la portée de son intelligence. Et d'ailleurs croire à l'impossibilité pour l'homme d'atteindre la vérité, c'est croire qu'il existe une vérité; c'est la distinguer de tout ce qui n'est pas elle : autrement la négation *du sceptique* n'aurait aucun sens. Puisqu'il prétend qu'aucune

des affirmations de l'esprit humain ne répond à la vérité, c'est donc qu'il sait discerner le certain de l'incertain, et que par conséquent il connait les caractères de l'un et de l'autre! puisqu'il soutient que nous n'atteignons que des apparences et jamais des réalités, c'est donc qu'il établit une différence entre les réalités et les simples apparences ou probabilités! c'est donc qu'il sait ce que c'est que le certain et le réel ; et pour le savoir, il faut qu'ils se soient manifestés à son intelligence : car s'il ne le savait pas, de quel droit prononcerait-il que l'esprit humain est incapable de le connaître? sur quoi se fonderait-il pour dire que nous ne sommes en rapport qu'avec des apparences, s'il n'avait pas l'idée des réalités, et s'il ne distinguait ces réalités des apparences? Ne serait-il pas souverainement ridicule d'entendre le sceptique nous défendre de rien affirmer comme vrai, s'il ne savait pas même ce que c'est que le vrai?

Oui, encore une fois, nous pouvons atteindre à la science véritable, selon la mesure et la portée de nôtre intelligence. L'homme a le désir et l'amour de la vérité ; il la recherche en toutes choses, et ne désespère jamais de la trouver, soit par le développement naturel de ses facultés, soit avec l'aide de Dieu. Il croit irrésistiblement à la certitude, et cette croyance est la voix de la nature qui parle elle-même à sa conscience. Or, que voulez-vous de plus? Nier la voix de la nature, ce serait nous nier nous-mêmes, et nous ne pouvons nous nier nous-mêmes ; car toute négation suppose au moins un terme ; le sujet qui nie. Prétendre que l'homme aurait le sentiment et l'idée de la vérité, sans pouvoir jamais la saisir, ce serait mettre en lui un penchant sans objet, une tendance sans but, une notion sans terme correspondant, et il n'en existe point de semblable dans l'esprit humain. Tout sentiment naturel, toute idée naturelle, tout penchant naturel, comme le sont bien certainement le sentiment, l'idée et l'amour de la vérité, ont un objet : car c'est l'objet qui détermine le penchant, l'idée, le sentiment et qui les fait être ce qu'ils sont. C'est parce que le *bien-être* existe que nous tendons vers le bien-être ; c'est parce que la *douleur* existe, que nous répugnons à la douleur ; c'est parce que le *mouvement* existe, que nous aimons le mouve-

ment et l'action; c'est par l'existence réelle du *bien* que nous expliquons les affinités morales de la conscience humaine pour le devoir et la vertu. Soyons donc bien certains que là où existe un désir, là existe une réalité, puisque avant de nier cette réalité, il faudrait nier le désir, le désir ne pouvant se former que par l'objet et en vue de l'objet.

Ainsi le sceptique est forcé de se mettre en dehors de la nature, pour soutenir son déplorable système. Et encore ce refuge ne lui est-il pas assuré ; car il admet au moins la réalité de son doute, par conséquent de sa pensée, par conséquent de son existence, et de son existence déterminée, limitée par les autres existences. Il n'a l'idée de sa propre existence, que parce qu'il peut la définir dans l'espace et dans le temps, que parce qu'elle lui est révélée par la distinction et la succession de ses modes, par l'opposition de sa pensée avec la pensée d'autrui, par la contradiction de son doute avec le dogmatisme de ses adversaires, par l'antagonisme de sa raison avec leur raison, de ses croyances avec leurs croyances. Car le sceptique *croit;* il croit que les autres ont tort d'affirmer Dieu, le monde et lui-même, de l'existence desquels il prétend n'être pas certain; comme si nier qu'on puisse affirmer avec certitude l'existence de Dieu, du monde et de soi-même, ce n'était pas l'acte d'affirmation le plus hardi que l'homme puisse jamais prononcer, puisque c'est le prononcer contre les convictions les plus intimes de la conscience, contre l'adhésion la plus universelle, la plus invincible de l'esprit humain; puisque nous avons mille fois plus de raisons d'affirmer ces trois existences que d'affirmer notre doute.

Toute pensée, quelle qu'elle soit, même la plus dubitative, est donc un acte de foi. Et comme tout homme pense, tout homme croit par cela même. Car, la pensée ne pouvant s'appuyer que sur les existences, penser, c'est affirmer les existences. Et sur quoi la pensée s'appuierait-elle donc, si elle ne s'appuyait pas sur elles ? Toute proposition ne suppose-t-elle pas l'idée d'être, l'idée d'attribut ou de mode, et l'idée de rapport ? Donc, quiconque formule une phrase à laquelle il attache un sens, annonce par là même qu'il croit aux êtres, à leurs qualités et à leurs rapports. Mais dans la nature, il n'y

a que cela ; et celui qui croit à ces trois choses n'est pas un sceptique, mais un dogmatiste.

Comment donc l'esprit humain a-t-il pu se faire illusion à lui-même au point de se croire autorisé à déclarer l'homme incapable d'atteindre la vérité ? D'abord cette illusion n'existe pas ; car ceux-mêmes qui font profession de douter de tout, agissent avec une pleine et entière certitude de ce qu'ils veulent et du but qu'ils se proposent ; ce qui n'aurait pas lieu s'ils transportaient leurs théories dans la pratique. Il y a plus : c'est qu'ils se laissent guider dans la conduite de la vie par les mêmes principes de moralité qui servent de règle aux actions des autres hommes. Ils font comme tout le monde la distinction du *tien* et du *mien*, du vice et de la vertu, de l'honneur et de l'infamie, et non-seulement ils tiennent à ce que ceux qui les entourent soient probes et honnêtes, fidèles et dévoués, mais ils s'honorent eux-mêmes de leurs bonnes actions, et craignent le mépris des gens de bien et la vengeance des lois. Le scepticisme n'est donc qu'une fiction de la raison qui se joue d'elle-même ; c'est une pure hypothèse qui a sa source dans l'imagination, et qui n'a de réalité que comme forme possible de la pensée se posant elle-même devant l'esprit comme objet de supposition négative. Mais en fait, il n'y a de réel dans cette pensée dubitative que la croyance qui subsiste invinciblement à côté de l'hypothèse qui domine l'intelligence, malgré tous ses efforts pour s'y soustraire, et qui dément le doute aussitôt qu'il essaie de se réaliser par l'affirmation. Telle est la force de notre nature, que le scepticisme ne peut s'affirmer lui-même ; car en s'affirmant lui-même, il affirmerait le néant, ce qui est impossible et contradictoire.

Toutefois le scepticisme a une cause, et peut par conséquent être expliqué. Or, l'erreur des philosophes qui ont nié la certitude a consisté en général à vouloir que tout fût démontré, et à prendre pour point de départ de la connaissance, non les intuitions immédiates de la conscience, des sens et de la raison, mais le raisonnement proprement dit : c'était fermer toute voie à la science. En effet, la science véritable s'appuie, non point sur le raisonnement, mais sur la perception directe des existences, sans laquelle il n'y a même pas de raisonne-

ment possible. Le raisonnement n'est pas ce qu'il y a de primitif en nous; par conséquent il ne peut être le début de la connaissance. Le raisonnement a lui-même pour base des réalités; et si vous exigez que l'on raisonne pour pouvoir constater les réalités, vous ôtez à la raison son appui, et le raisonnement, privé de son support et en quelque sorte de sa substance, repose sur le vide, roule éternellement dans un cercle vicieux, et par conséquent ne prouve rien. On conçoit alors que la négation de toute vérité et de toute certitude soit le terme inévitable d'une pareille manière de procéder. Car d'une part, on ne veut voir l'évidence que dans la démonstration, et d'autre part, il n'y a point de démonstration possible pour celui qui ne reconnaît que les existences démontrées : donc impossibilité d'arriver à la certitude.

Mais ce n'est là qu'un sophisme, auquel Aristote a répondu depuis plus de deux mille ans. Il y a des notions indémontrables qui précèdent tout raisonnement, et à l'objet desquelles la nature pousse l'homme à croire invinciblement. La prétention des sceptiques au contraire est de le constituer dans l'impuissance de rien croire, en lui imposant une condition impossible, savoir, une série infinie de démonstrations qui le mettrait hors d'état de pouvoir jamais s'arrêter à un principe, puisque ce principe, base du raisonnement, devrait lui-même être démontré. Avec cette funeste direction, que servirait à l'homme d'arriver aux existences, puisque, lors même qu'il les saisirait par la pensée, le système que nous combattons l'empêcherait éternellement d'y croire, attendu qu'il ne pourrait jamais se les prouver à lui-même.

Vouloir démontrer les existences ! chose prodigieusement absurde ! Les existences sont des faits, et les faits se perçoivent et ne se démontrent pas. Ils existent par cela seul qu'ils sont perçus. Vous voulez que je vous prouve l'existence du monde ? mais je fais mieux que vous le prouver; je le perçois et vous le percevez comme moi. La meilleure démonstration du monde, c'est sa présence qui se révèle à vous par tous vos organes ; c'est son action qui vous enveloppe de toutes parts, et que vous sentez par toutes les résistances que votre volonté y rencontre. Vous voulez que je vous prouve votre

propre existence? Mais il y a quelque chose qui vous la démontre mieux que tous les raisonnements possibles; c'est votre conscience. Vous voulez que je vous prouve que vous êtes libre? Mais il y a quelque chose qui vous le prouve d'une manière bien autrement convaincante que tous mes arguments; c'est le sentiment même que vous avez de votre liberté. Vous voulez que je vous prouve la distinction du juste et de l'injuste? Mais dites-moi pourquoi vous seriez indigné contre celui qui vous traiterait de voleur, d'assassin, de parricide. Vous n'avez donc pas besoin qu'on vous démontre que le vol et l'assassinat sont des choses injustes et défendues, puisque vous réputeriez criminelle l'action de celui qui attenterait à vos biens et à votre vie. Pourquoi vous fiez-vous donc plus à l'évidence du raisonnement qu'à celle de vos sens et de votre conscience? Sur quoi vous fondez-vous pour prétendre que c'est sur le syllogisme, et non sur le témoignage de votre conscience et de vos sens que vous devez vous appuyer pour savoir avec certitude si votre liberté est réelle, et s'il est bien vrai que le monde existe? Plaisante prétention, assurément, que celle qui de deux moyens d'arriver à la vérité, consiste à rejeter précisément celui qui seul peut y conduire! Et quand même vous parviendriez, chose impossible, à vous démontrer à vous-mêmes que vous existez, en seriez-vous plus certain que vous ne l'êtes d'après la seule évidence du sens intime? votre démonstration ajouterait-elle quelque chose à la croyance irrésistible qui accompagne le sentiment que vous avez de votre moi! Folies, chimères!

Qu'est-ce en définitive que le raisonnement? Une combinaison d'idées que l'esprit rapproche, et dont il cherche et affirme les rapports, sans s'occuper des réalités, mais qui dans le fait n'ont de valeur que par la réalité de leur objet. Car des idées sans objet ne seraient qu'un pur néant, ou seraient purement subjectives. Si elles ne sont qu'un pur néant, que voulez-vous que démontre par elles celui qui les combine; si elles sont purement subjectives, en les combinant, je ne combine que mes modes d'existence, et cette combinaison continuée indéfiniment ne me prouvera jamais les existences extérieures. Donc pour que le raisonnement signifie quelque chose, il

faut accorder aux idées une réalité objective; donc cette réalité objective préexiste à leur combinaison par le raisonnement; donc, avant tout raisonnement, il existe des vérités primitives que le raisonnement ne donne pas, puisqu'elles lui sont antérieures; que le raisonnement ne peut attaquer, puisqu'il n'existe que par elles; qu'aucune objection ne parvient à ébranler, parce qu'elles sont l'objet d'une foi vitale, indestructible; et qui sont la base non-seulement de toute raison, mais encore de toute connaissance.

Ceci posé, on conçoit alors l'efficacité du raisonnement comme moyen de parvenir à la vérité. Du moment qu'on admet la réalité des existences que représentent les idées dont il s'agit de rechercher et d'affirmer les rapports, ces rapports eux-mêmes cessent d'être des chimères, ou de simples modifications de la pensée, pour devenir des réalités. Un exemple nous fera mieux comprendre; soit le syllogisme suivant:

Tous les corps sont pesants :
Or, l'air est un corps ;
Donc l'air est pesant.

Il y a ici trois idées que l'on cherche à faire sortir l'une de l'autre, en montrant le rapport qui existe entre elles. Ces trois idées sont celles de *pesanteur*, celle de *corps* et celle d'*air*. Il est bien évident que ce syllogisme ne prouvera absolument rien, et qu'il aboutira au néant, si ces trois idées n'ont aucune réalité objective, s'il n'y a dans la nature ni *pesanteur*, ni *corps*, ni *air*, ou si je ne suis pas certain que ces trois choses existent. Mais si ces trois idées correspondent à des existences, et si ces existences sont admises comme des réalités par celui qui fait le raisonnement et par celui auquel il s'adresse, le premier a droit d'affirmer les rapports qui lient ces trois idées, comme choses réelles; car la réalité de leur objet lui garantit la réalité de leurs rapports. Concluons donc, que reconnaître l'efficacité de la démonstration, comme moyen de certitude, c'est reconnaître la réalité des rapports qui lient les idées entre elles, et que reconnaître les rapports des idées entre elles, c'est reconnaître les existences auxquelles ces idées correspondent, *puisqu'en* définitive, les rapports des idées ne sont que les

rapports des objets qu'elles représentent et ne peuvent pas être autre chose. Donc, encore une fois, le sceptique qui s'appuie sur le raisonnement, ne fût-ce que pour prouver la légitimité de son doute, ne prouve que son inconséquence, et nullement son système, et met en évidence l'impossibilité absolue de raisonner contre la vérité, contre la certitude.

Si nous appliquons ces réflexions à la science en général, nous serons conduits à cette remarque importante, que les sciences de raisonnement sont purement conditionnelles, en ce sens qu'elles ont pour antécédents nécessaires et pour supports les sciences de faits. « Les sciences qui reposent sur les existences sont les seules sciences véritables, dit M. Ancillon, parce qu'elles ont pour objets les êtres réels, que ces êtres leur sont donnés, et que s'ils ne l'étaient pas, rien ne pourrait leur en tenir lieu. » Et plus loin : « Les sciences réelles sont toutes des sciences de faits; car le point auquel on rattache le fil de la science, ou dont on part comme d'une base, est toujours un fait. Il y a des sciences qui reposent sur les faits du sens intime ou de l'âme; d'autres sont basées sur les faits des sens extérieurs ou de la nature. Les premières sont les sciences morales, les autres les sciences physiques. Ceux des faits du sens intime qui nous offrent quelque chose d'absolu et d'immuable, et qui nous révèlent proprement l'existence, constituent la philosophie par excellence, la philosophie première. Les faits de la nature, observés, comparés, généralisés, conduisent à la connaissance des lois de la nature, et ces lois appliquées à l'explication des faits, nous donneront la philosophie des sciences naturelles ou des sciences d'expérience. »

Ainsi, avant de raisonner, il faut connaître les faits, soit du sens intime, soit des sens extérieurs; loin donc que le raisonnement soit le début de la connaissance, il n'en est que la combinaison, et comme la mise en œuvre. En un mot, les existences, voilà la matière première de la science, dont le raisonnement n'est que la forme logique. On comprend alors l'erreur de l'ancienne scolastique, qui, ne tenant aucun compte des faits, prétendait tout soumettre à l'épreuve du syllogisme, et ne reconnaissait d'autres vérités que les vérités déduites. C'est dans cette erreur que le scepticisme moderne a évidemment sa

source. Pourquoi les sciences *formelles*, les sciences de raisonnement ont-elles été jugées si long-temps plus certaines que les autres? « C'est, dit M. Ancillon, parce qu'elles ne sont que de simples combinaisons idéelles, et qu'elles construisent leurs objets, sans prétendre à la réalité... sans s'inquiéter des existences, et sans leur attribuer quelque chose : l'arithmétique crée les nombres, la géométrie crée les objets, et opère sur des constructions qui sont son ouvrage. Ces deux sciences partent de la notion de l'espace et du temps, de la première condition de l'existence de la matière ; car toute matière suppose un espace, toute matière se meut dans l'espace et dans le temps. Mais l'existence même de la matière leur est indifférente, tant qu'elles restent dans les hautes régions de la spéculation pure, et qu'elles ne descendent pas aux applications de leurs principes. »

Ainsi la certitude des sciences de raisonnement tiendrait à ce qu'elles ne prétendent pas à la réalité, à ce qu'elles créent leur objet, sans s'inquiéter des existences. Mais c'est précisément pour cette raison qu'elles manqueraient de certitude. Car il y a ici contradiction dans les termes. Il n'y a et ne peut y avoir de certitude là où il n'y a pas d'existence. « Si la matière n'existait pas, et que son existence ne nous fût pas donnée d'ailleurs, les mathématiques seraient encore vraies. » C'est le contraire qu'il faudrait dire, puisque les mathématiques n'auraient alors ni fondement, ni application possible. M. Ancillon le reconnaît lui-même, car il ajoute immédiatement : « Mais ce serait d'une vérité purement formelle et idéelle, qui ne nous fournirait aucune connaissance réelle. » C'est en outre une erreur de croire que l'arithmétique crée les nombres. L'arithmétique ne crée rien. Elle associe et combine des nombres, et ne les invente pas. Les nombres lui sont donnés par la conscience et la mémoire, dans l'unité du *moi* et dans la multiplicité des modes qui s'y succèdent, et par les sens externes dans la divisibilité et la pluralité de la matière. La géométrie ne crée pas plus les objets que l'arithmétique ne crée les nombres ; et si elle opère sur des constructions qui sont son ouvrage, gardons-nous de croire que ces constructions aient pu s'élever *à priori, sans aucune* donnée matérielle ; les existences corporelles,

voilà sans aucun doute les matériaux avec lesquels et en vue desquels elle a dans tous les temps construit ses formes et ses figures. Car l'étendue purement intelligible ne peut être la base de la géométrie, comme le prouve l'étymologie du mot. « Ces deux sciences, dit M. Ancillon, partent de la notion de l'espace et du temps. » Ceci est encore inexact, et est même impossible. Sans doute l'espace est la condition logique de l'existence de la matière, de même que le temps est la condition logique des êtres; car tout être existe dans le temps, de même que tout corps occupe un lieu dans l'espace. Mais l'idée d'être et l'idée de corps sont chronologiquement antérieures dans notre esprit à l'idée de temps et à l'idée d'espace; car celles-ci ne nous sont données qu'à l'occasion des premières. Le point de départ de l'arithmétique et de la géométrie ne peut donc être la notion de l'espace et du temps, mais la notion d'être et de corps, sans laquelle ces deux sciences n'auraient aucune valeur comme sciences, puisqu'elles ne seraient susceptibles d'aucune réalisation dans la pratique. Par conséquent nous ne pouvons dire, sans intervertir l'ordre naturel des connaissances et des vérités, que l'étude des mathématiques doit précéder logiquement celle des sciences physiques et psychologiques. Il est évident que c'est au contraire à l'observation interne et externe qu'appartient l'antériorité; car bien certainement il faut connaître les *qualités* de l'esprit et de la matière, de la pensée et de l'étendue, avant de songer à apprécier les *quantités* de ces *qualités*. La notion de *quantité* appliquée uniquement au temps et à l'espace tomberait à faux, puisque l'espace et le temps, considérés abstraction faite des durées contingentes qui s'y succèdent et des corps qui s'y meuvent, sont indivisibles et immobiles. Or, comment calculer, comment mesurer ce qui de sa nature n'a ni divisibilité, ni mobilité, ni mutabilité?

Après avoir prouvé que la prétention des sceptiques à vouloir que tout soit démontré, n'est qu'un piége tendu à l'esprit humain, il nous sera facile de faire voir que la méthode de Descartes n'est que la reproduction des deux erreurs que nous venons de combattre. Car, 1° c'est le *doute* qui doit être, selon lui, le point de départ de l'intelligence humaine; 2° c'est

par le *raisonnement* qu'il prétend reconstruire l'édifice de nos connaissances.

Et d'abord la marche que suit Descartes est l'inverse de celle que suit l'esprit humain. L'homme ne commence pas par douter, mais par croire. Mais si le début de la connaissance est la foi, n'est-ce pas faire violence à la nature que de le faire sortir de la foi, pour le faire rentrer par le doute dans la connaissance. Descartes veut que nous mettions de côté toutes nos croyances, soit naturelles, soit acquises, pour substituer des connaissances certaines à ce qu'il appelle les préjugés de l'éducation. Après avoir démoli l'intelligence, il prétend la reprendre en sous-œuvre et la réedifier sur des fondements désormais inébranlables. Mais l'intelligence, ainsi ébranlée jusque dans ses notions premières, résistera-t-elle à une pareille épreuve? La suppression de tous nos motifs naturels de jugement n'entraînera-t-elle pas la ruine de l'intelligence elle-même? Sommes-nous plus sûrs d'arriver par le doute à la connaissance, que nous ne le sommes d'y arriver par la croyance, en nous confiant aux moyens de connaître que Dieu a mis en nous! Les procédés artificiels que Descartes indique pour nous conduire à la vérité sont-ils plus infaillibles que les procédés dont la nature se sert pour déterminer en nous la certitude que produit l'évidence? Nous pensons au contraire que ce n'est jamais impunément que le doute s'introduit dans l'esprit. Plus le doute est systématique, plus il obscurcit l'intelligence, au lieu de l'éclairer. Car, en nous accoutumant à mettre tout en question, il affaiblit les raisons que nous avons de croire, et nous remplit d'incertitude, à mesure qu'il multiplie les conditions auxquelles il soumet l'affirmation.

Et d'ailleurs, quelle est la nature du doute recommandé par Descartes? Ce doute n'est-il qu'une fiction de la raison? Mais à quoi servirait dans la recherche du vrai un doute fictif, c'est-à-dire un doute qui laisserait subsister toutes nos opinions et toutes nos croyances? Si nous ne doutions pas réellement, comment pourrions-nous nous assurer si quelqu'une d'elles n'est pas une erreur ou un préjugé? Si, au contraire, c'est le doute réel qu'on nous conseille, sommes-nous maîtres *de le faire naître* en nous à volonté? Dépend-il de nous abso-

lument de croire ou de ne pas croire ? Est-il si facile de se dépouiller de ses croyances, de résister à ses convictions les plus intimes, de faire table rase dans sa propre intelligence? Ici la nature est plus forte que toutes les méthodes des philosophes ; et j'aurai beau vouloir effacer tout mon passé intellectuel, mon esprit s'y rattachera par mille liens secrets et indestructibles ; car pour pouvoir considérer comme non avenues toutes les connaissances antérieures, il faudrait qu'il se renonçât lui-même, et il ne le peut..

Encore si ce doute *réel* n'était qu'un doute *partiel*, je comprendrais l'utilité du procédé cartésien, et la possibilité de son application, comme nous le verrons plus tard. Mais c'est bien du doute *universel* qu'entend parler Descartes. Son doute doit s'étendre à tout, aux vérités naturelles, comme aux vérités révélées, aux vérités morales, comme aux vérités physiques, aux vérités nécessaires, comme aux vérités contingentes. Il remet tout en question. Il ne fait grâce à aucune croyance. Il veut reconstruire tout l'entendement humain, et le reconstruire non plus avec le témoignage des hommes, avec l'enseignement de la foi, avec l'histoire, avec la raison générale, mais par l'autorité souveraine de la raison privée. Eh bien, nous disons qu'une méthode dont le principe fondamental est le doute absolu, ne peut aboutir qu'au scepticisme ; nous disons qu'une méthode dont le seul *criterium* de vérité est le témoignage de la raison privée ne peut aboutir qu'à l'anarchie des intelligences, c'est-à-dire encore au scepticisme : de sorte que le cartésianisme, rigoureusement appliqué, n'est que le protestantisme en philosophie, comme le protestantisme n'est que le cartésianisme en religion.

Mais Descartes a-t-il aperçu tout le danger de sa méthode? Non, sans doute, et il était loin de prévoir l'abus qu'on en ferait plus tard. Descartes était profondément chrétien, et prouvait sa foi d'une manière indubitable par le pélerinage qu'il faisait à Lorette, pour faire hommage à la Sainte Vierge de ses travaux philosophiques. Toutefois, n'annonce-t-il pas qu'il avait compris toute la portée de son doute, par le soin avec lequel il excepte, au moins par provision, la religion catholique, ainsi que les lois et les coutumes du pays, de l'arrêt

général de proscription qu'il prononce sur toutes les croyances non encore soumises à sa règle de certitude ? Mais le principe était posé ; et l'exception qui en restreint l'application, dans l'intérêt du catholicisme, fut bientôt considérée par ses disciples comme un dernier préjugé qu'il leur restait à abattre, et la religion ne tarda pas à subir le sort commun. Comme conséquence de la méthode cartésienne, rien n'était plus juste. M. l'abbé Combalot a donc eu raison de dire que le doute cartésien, pour tout catholique conséquent, est anti-chrétien, puisqu'il suspend la foi, dans une époque donnée de l'existence du fidèle. En plaçant dans la raison individuelle la base de toute certitude, cette philosophie anéantit l'ordre des croyances, l'ordre de *foi*, car subordonner l'ordre de *foi* à l'ordre de *conception*, c'est l'anéantir. Du reste, nous conseillerons, avec M. l'abbé Combalot, à tous ceux qui s'obstineraient à défendre le principe de la raison privée, de méditer profondément ces paroles de Descartes, noble témoignage de sa modestie et de sa soumission : « Toutefois, à cause que je ne veux pas trop me fier à moi-même, je n'assure ici aucune chose, et je soumets toutes mes opinions aux jugements des plus sages et à l'autorité de l'Église. »

Le premier vice de la méthode cartésienne est de poser le doute comme point de départ de la connaissance humaine. Le second, qui n'est pas moins grave, est de recommencer la reconstruction de l'intelligence par le raisonnement. Car dès que l'esprit humain s'est dépouillé de toutes ses croyances, il n'a pu même conserver celles qui le portent à croire au témoignage de la raison et à l'efficacité du raisonnement comme moyen de parvenir à la vérité. Descartes a raison sans doute d'associer la *pensée* et l'*existence*, assurément ces deux choses sont inséparables ; mais il a tort de déduire syllogistiquement l'existence de la pensée, parce que le sentiment de l'existence étant simultané à celui de la pensée, nous avons l'une avec l'autre, et non réellement l'une par l'autre. Et puis la déduction est-elle la première forme de la pensée ? Commençons-nous par raisonner, ou bien par percevoir ? N'avons-nous pas prouvé que le raisonnement suppose des notions, que ces notions supposent des existences, et que l'idée de ces existen-

ces est le début de la connaissance humaine, et non l'idée bien plus compliquée du rapport qui lie le principe à sa conséquence.

Une fois entré dans cette fausse voie, il faut de toute nécessité qu'il raisonne sur tout, qu'il se démontre tout, jusqu'à l'existence des corps, jusqu'à la réalité de ce monde, qui ne lui est pas suffisamment affirmée par ses sens, jusqu'à la vérité du penchant naturel qui le porte invinciblement à croire à leur témoignage, par conséquent jusqu'à l'existence de la société même au milieu de laquelle il vit. Car ses réserves en faveur de la religion catholique et des lois du pays, ainsi que la morale provisoire qu'il se croit obligé d'établir pour ne pas rester irrésolu dans ses actions, pendant que sa raison l'obligerait à l'être dans ses jugements, est une autre inconséquence de sa philosophie. S'il ne croit plus à rien, il ne peut plus agir, parce qu'il agirait sans motifs. S'il croit encore à quelque chose, il n'est plus irrésolu dans ses jugements, au moins à l'égard des vérités qu'il retient : contradiction évidente, qui fait ressortir encore la fausseté du système.

Mais comment démontre-t-il la véracité de l'inclination naturelle à rapporter à des corps la cause des sensations qu'excitent en nous les objets extérieurs? Il prouve que cet instinct a le vrai pour terme, parce qu'il est une impulsion de l'auteur même de notre nature. Dieu, dit-il, ne peut ni ne veut me tromper dans cette propension naturelle; donc les corps existent. Donc, selon lui, on ne peut être certain de l'existence des corps, qu'autant qu'on a l'idée de Dieu et de sa véracité. Ceci explique pourquoi Descartes démontre l'existence de Dieu par l'idée de l'infini, et non par l'idée de la cause universelle et souverainement intelligente, qui nous est suggérée par le spectacle des merveilles de la nature, et de l'ordre qui éclate dans toutes ses parties. Il avait besoin de l'existence de Dieu, pour nous conduire à l'existence des corps. La réintégration de la croyance en Dieu devait donc précéder celle de la croyance au monde extérieur. Mais où puise-t-il sa certitude sur l'existence réelle de Dieu lui-même? Il la puise dans le *moi*, dans la conscience, c'est-à-dire dans la conception purement idéale du rapport nécessaire qui lie,

selon lui, la notion d'*infini* avec celle de *réalité*. L'infini existe, parce que l'idée d'existence est comprise dans l'idée d'infini. Telle est sa démonstration. Ainsi, de même que le principe : *je pense, donc je suis*, n'a été que l'affirmation de ce qui est contenu dans l'idée de pensée, de même la preuve de l'existence d'un être souverainement parfait n'est que l'affirmation simple de ce qui est contenu dans l'idée que nous en avons.

Toutefois, pour arriver légitimement à cette conclusion, il lui fallait un axiôme logique, certain, infaillible, d'une application universelle, et qui pût servir de base à toutes ses déductions. Cet axiôme, le voici : L'esprit, dit-il, peut affirmer légitimement d'une chose, tout ce qui est clairement renfermé dans l'idée de cette chose ; en d'autres termes, les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies. C'est ce *criterium* des idées *claires* que nous avons à examiner.

La clarté de l'idée est-elle véritablement la garantie certaine de la réalité de son objet ? Pour résoudre cette question, nous nous demanderons d'abord ce qui rend une idée claire : c'est incontestablement la réflexion. Toute idée réfléchie est nécessairement une idée claire, une idée distincte ; la réflexion, c'est-à-dire l'attention de l'âme portée sur elle-même, ayant pour effet de nous faire discerner clairement les uns des autres les divers phénomènes de conscience. Mais une idée éclaircie par la réflexion est-elle vraie par cela même ? C'est-à-dire, avons-nous droit d'affirmer son objet comme réellement existant, par cela seul qu'elle est claire ? Une idée ne peut-elle pas être très-claire en elle-même, et n'être cependant qu'une idée factice, qu'une fiction de l'esprit, qu'un produit de l'imagination, qu'une pure invention, qu'une chimère enfin. Homère avait sans doute une idée très-claire de son Parnasse et de son Olympe, de son Jupiter et de son dieu Mars, de toutes les divinités de la mythologie, de toutes les fictions ingénieuses dont il est le père ; et cependant toutes ces idées si gracieuses, si poétiques, si sublimes, ne sont que des inventions fabuleuses. Nos romanciers ont sans doute une idée très-claire des personnages qu'ils mettent en scène, du caractère qu'ils leur attribuent, des sentiments qu'ils leur prêtent, des situa-

tions dans lesquelles ils les placent, des événements au milieu desquels ils les font agir, etc., et toutefois ce ne sont là encore que de pures imaginations. L'objectivité réelle de l'idée ne dépend donc pas de sa clarté. Descartes s'est donc mal exprimé en disant que *les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies.*

Si nous retournons maintenant la maxime de Descartes, nous devrons dire que *toute idée obscure et confuse est fausse.* C'est la conséquence nécessaire de l'axiôme précédent. Mais s'il en est ainsi, sa preuve de l'existence de Dieu tirée de la notion de l'infini se trouve fortement compromise. Car l'idée de l'infini est loin d'être également claire pour tous les esprits; toutes les intelligences n'aperçoivent pas avec une égale clarté le rapport nécessaire qui lie, selon lui, l'idée du bien parfait avec l'idée de son existence réelle. Dieu n'existerait donc point pour celui qui ne se ferait qu'une idée vague de l'infini ! Et s'il est des esprits incultes, peu capables par conséquent de comprendre les hautes abstractions de la métaphysique et de l'ontologie, sa démonstration n'a donc pas par le fait le caractère d'universalité qu'on a droit d'exiger en pareille matière. Cependant la preuve de l'existence de Dieu a une telle importance qu'elle doit être à la portée de toutes les intelligences. Eh bien, il y en a une qui remplit cette condition. Demandez au paysan le plus simple et le plus ignorant, qui a fait le monde, il vous comprendra parfaitement. Vous le ferez aisément remonter des effets à la cause, et en présence du spectacle de l'univers, il concevra sans peine la nécessité de reconnaître l'auteur d'un si merveilleux ouvrage. Mais proposez-lui la preuve de Descartes, et je doute fort qu'elle lui paraisse bien *claire,* si même il la comprend. Mais prenez garde; si elle est obscure, elle est fausse; fausse du moins pour celui qui ne la comprend pas, en admettant qu'elle soit vraie pour celui qui la comprend. Nous n'avons pas besoin d'avertir nos lecteurs que nous ne prétendons pas attaquer la démonstration de Descartes; elle subsiste avec toute sa valeur logique. Nos observations n'ont pour but que de montrer l'insuffisance de son *criterium.*

Cette insuffisance sera plus évidente encore, si on l'appli-

aux vérités révélées. Comment avoir l'idée claire des mystères de la religion, qui par eux-mêmes sont incompréhensibles? Est-ce que la raison peut avoir une idée claire de ce qui est au-dessus d'elle, de ce qui dépasse infiniment sa portée, de ce que les plus hautes intelligences ne peuvent pénétrer? Nous faisons-nous, par exemple, une idée claire d'un Dieu en trois personnes, de la présence du corps de Jésus-Christ sous les voiles eucharistiques? etc. Mais si le *criterium* de Descartes est universellement vrai, nous devons rejeter tous les mystères comme faux, en raison de leur obscurité, de leur incompréhensibilité, de leur impénétrabilité. Nous devons nier la réalité de leur objet, puisque de toutes les idées qui peuvent entrer dans l'esprit humain, celle des mystères que l'Église propose à notre foi est certainement la moins claire, la plus inaccessible à notre raison, la moins marquée du sceau de l'évidence.

Ce n'est donc pas la clarté de l'idée qui nous autorise à affirmer son objet; c'est la nature de la croyance qui l'accompagne. Bien loin que la clarté garantisse l'objectivité réelle de l'idée, elle n'est pas même une condition absolue de la certitude subjective. Car non-seulement je puis avoir l'idée claire d'une chose, sans croire à l'existence de son objet, mais je puis être certain d'une intuition de conscience, dont l'objet n'a pas encore été parfaitement éclairci par la réflexion. Je crois alors sur le premier témoignage de ma conscience, et ce témoignage me suffit dans les circonstances ordinaires. Ainsi, des deux éléments entre lesquels Descartes avait à choisir pour servir de base à son *criterium*, savoir, la *clarté* de l'idée, et la *croyance* à son objectivité, il a choisi précisément celui qui était le moins propre à remplir cette fonction. Remarquons en effet que le *jugement* de l'esprit n'est pas dans la *clarté* de l'idée, mais dans la croyance qu'elle détermine. Or, c'est le *jugement* qui engage, qui oblige, qui lie la conscience; car c'est le jugement qui motive nos actions. Nous ne serons pas jugés d'après le degré de clarté de nos idées, mais d'après le degré de foi, d'après la croyance qui se sera formée en nous. Si la croyance est forte, inébranlable, irrésistible, si l'évidence nous frappe, nous saisit avec une telle autorité, que nous ne puissions nous empêcher

d'adhérer à la vérité, la conviction absolue qui est en nous nous garantit sa certitude, et nous serions inexcusables de ne point agir d'une manière conforme à notre jugement. La croyance, en un mot, j'entends la croyance invincible, est la voix de la nature qui nous avertit de la présence de la vérité ; et notre raison, notre conscience, nous disent que nous pouvons nous y abandonner avec confiance. L'expérience du genre humain nous prouve d'ailleurs qu'une croyance irrésistible n'a jamais induit l'homme en erreur.

Mais, nous dira-t-on, le matérialiste qui nie la loi morale, l'athée qui nie l'existence de Dieu, ne sont donc pas tenus, l'un d'obéir au devoir, l'autre de rendre hommage à Dieu, puisqu'ils n'y croient pas, et que, d'après vos principes, la croyance seule oblige et lie la conscience, en nous garantissant la vérité. Rassurez-vous ; non-seulement le matérialiste a l'idée claire de la distinction du juste et de l'injuste, et l'athée l'idée claire d'un être suprême, mais encore cette idée est inséparable dans leur esprit de la croyance à sa réalité objective. Ils peuvent mettre cette objectivité en question, ils peuvent argumenter contre elle ; ceci n'est qu'un acte de liberté ; mais soyez sûr qu'ils y croient. Entre la négation volontaire de l'incrédule, et le jugement réel de son esprit, il y a souvent toute la différence qui sépare la mauvaise foi et la sincérité. Labruyère l'a dit : « L'impossibilité où je suis de prouver que Dieu n'est pas me démontre son existence. » Et cette impossibilité existe pour le matérialiste comme pour l'athée.

Nous convenons, pourra-t-on nous dire encore, que votre principe s'applique sans difficulté à nos perceptions naturelles, dans lesquelles la croyance irrésistible qui naît immédiatement de la connaissance directe de l'objet, ou plutôt qui en est inséparable, doit être effectivement considérée comme une garantie de certitude, même avant d'être confirmée par le témoignage universel ; nous convenons, dis-je, que pour toutes ces vérités d'intuition qui nous arrivent sans intermédiaire par la conscience, les sens et la raison, le caractère d'irrésistibilité que revêt la croyance dont elles sont l'objet ne peut provenir que de leur évidence même, puisqu'il serait absurde de supposer qu'on pût croire irrésistiblement et d'une manière permanente à une

chose qui n'aurait aucune réalité. Mais pour les vérités qui nous sont connues surnaturellement et d'une manière indirecte, par révélation et par voie d'autorité, quelle espèce de croyance exigez-vous pour qu'il y ait certitude? Ici la vérité ne nous est pas donnée immédiatement par nos moyens ordinaires de connaître; nous ne la percevons pas directement, elle nous est communiquée par la parole, et de plus, loin d'être évidente, elle est souvent, comme vous l'avancez vous-même, incompréhensible à notre raison. Quel motif déterminera donc l'adhésion de l'esprit, et d'ailleurs quelle sera la nature de cette adhésion? Sera-t-elle ferme, entière, inébranlable, comme la foi par laquelle nous adhérons à l'existence du monde extérieur et à notre propre existence? Il nous semble que non, puisqu'une pareille foi ne peut être produite en nous que par l'évidence, et qu'ici assurément il n'y a pas évidence.

Nous répondrons qu'ici il est nécessaire de distinguer. Non, sans doute, il n'y a pas évidence, quant à l'objet dont la connaissance nous est donnée surnaturellement; s'il s'agit, par exemple, d'un mystère. Et toutefois, cela n'empêche pas que la croyance à cette vérité ne puisse être aussi irrésistible, aussi inébranlable que toute autre croyance. Seulement, cette croyance n'atteint pas directement son objet, mais indirectement; elle n'est pas directement déterminée par l'évidence de l'objet, mais elle l'est indirectement par l'évidence de certains faits qui ont un rapport, une liaison indubitable avec l'objet, et dont la certitude garantit celle de la vérité à laquelle il s'agit d'adhérer. Ainsi, la divinité de Jésus-Christ ne m'est sans doute pas évidente par elle-même, car je ne la perçois pas naturellement; mais elle le devient par ses miracles, par l'accomplissement des prophéties dans sa personne, par tous les faits évangéliques. Lors donc que ces faits me sont prouvés comme authentiques, comme avérés, ma raison transporte ma croyance des faits naturels qui me sont démontrés, aux vérités surnaturelles avec lesquelles ils sont liés, et c'est ainsi qu'une croyance irrésistible peut avoir pour objet des vérités qui d'elles-mêmes n'étaient pas de nature à la faire naître.

Enfin, pour prévenir une dernière objection, on nous opposera peut-être qu'il est souvent fort difficile de distinguer une

croyance irrésistible d'une croyance résistible, une simple opinion d'un jugement réel, et par conséquent de discerner les cas où nous sommes certains de la vérité, de ceux où nous ne possédons qu'une simple probabilité. Quelquefois nous adhérons à l'objet de nos opinions avec autant de force que nous adhérons à l'objet de nos jugements. Comment savoir alors si nous avons véritablement droit d'affirmer, puisque la croyance est égale ou nous semble égale de part et d'autre? Dans ce cas, nous n'avons que deux moyens à indiquer : Le premier, c'est de descendre au fond de notre conscience, afin de vérifier si c'est la force de la passion, ou si c'est la force de la vérité qui détermine notre assentiment; c'est de soumettre à l'épreuve d'un examen sévère le fait qu'il s'agit d'apprécier, et de répéter l'expérience autant de fois qu'il est nécessaire pour s'assurer du vrai caractère de la croyance. Car souvent nous prenons pour l'effet de l'évidence ce qui n'est que le résultat d'une forte affection qui nous préoccupe. Il faut donc que la réflexion vérifie où le consentement de l'esprit a sa source; si c'est dans l'intelligence ou dans la sensibilité, dans l'entendement ou dans le cœur. Mais pour cela, il faut commencer par se dépouiller de toute passion, et mettre de côté toute considération d'amour-propre et d'intérêt personnel. Le second moyen, c'est de recourir au témoignage de la raison commune, et de s'assurer si notre croyance est d'accord avec lui. Si elle est confirmée par l'unanimité des consciences, son caractère d'universalité extérieure est alors la garantie de sa véracité intime : bien entendu que cette épreuve par le consentement de la raison générale ne s'applique qu'aux questions morales; car s'il s'agissait de questions religieuses, la vérification, comme nous l'avons vu, ne pourrait avoir lieu que par un moyen surnaturel, par la révélation, par la décision d'une autorité divinement établie.

Bien d'autres objections sans doute pourraient nous être adressées; mais, pour les prévoir toutes, il faudrait prévoir tous les cas où notre principe aurait à recevoir son application. Mais si l'on doutait encore du lien intime qui rattache nos croyances naturelles à la vérité, quelques dernières réflexions que nous ajouterons aux considérations qui précèdent, achèveront, nous le pensons, de dissiper toutes les incertitudes.

L'homme est doué d'activité, et sa destinée est d'agir, et d'agir librement. Mais qui lui fournira ses motifs d'action, si ce n'est le jugement? Le jugement nous a donc été donné pour guide. C'est à la lumière de son flambeau que nous devons marcher. C'est lui qui doit fournir à la liberté ses motifs et la matière de ses choix ; non pas qu'il soit par lui-même la règle de nos actions ; il n'est que la participation de l'âme humaine à la connaissance de la règle : *Participatio legis æternæ in rationali creaturâ,* dit saint Thomas. C'est sur lui que se fondent nos intentions ; par conséquent, c'est par lui que nous sommes responsables, par lui enfin que nous savons ce que nous faisons et pourquoi nous le faisons. Mais tout jugement est une croyance ; car juger, c'est croire que telle chose existe et existe avec tel ou tel caractère. Donc c'est la croyance, et non la clarté de l'idée qui est notre *criterium,* puisque nous sommes coupables ou insensés toutes les fois que nous résistons au jugement de la conscience, que nous agissons contrairement à ses décisions.

Mais, nous dira-t-on, quand l'homme agit mal, puisqu'il emprunte tous ses motifs d'action au jugement, il n'agit donc mal que parce qu'il a mal jugé. S'il y a de faux jugements, la croyance qui est identique au jugement et qui le constitue peut donc nous égarer ; elle n'est donc pas toujours le *criterium* de la vérité. Nous répondrons que l'homme agit mal, non parce qu'il suit son jugement, mais parce qu'il suit son opinion, parce qu'il suit la pente où l'incline la passion, parce qu'il s'abandonne aux fausses lueurs de son imagination. Le jugement est toujours droit ; parce qu'il est la voix de la nature ou de la grâce, et ni la nature ni la grâce ne peuvent nous tromper ; car l'une et l'autre sont, sous des conditions et dans un ordre différents, la voix de Dieu même, qui fait, dans un degré quelconque, participer sa créature à l'intelligence de la vérité. Mais l'opinion est quelque chose de factice, dont les éléments sont très-divers, et peuvent être très-diversement combinés, et dans laquelle il entre toujours plus de passion, d'amour-propre et de mauvais vouloir que d'attachement sincère à la vérité. En un mot, l'homme fait lui-même ses opinions avec ses penchants plus ou moins corrompus, plus ou moins portés au mal,

avec des associations d'idées plus ou moins arbitraires. La nature lui donne ses jugements tout faits dans ses facultés perceptives, et dans le développement naturel de son intelligence. C'est à lui à consulter sa conscience et sa raison, et à ne pas obscurcir les lumières de son entendement, en dénaturant les dons du Créateur, par l'abus qu'il fait souvent de sa liberté. Dieu, qui est la vérité par excellence, ne peut nous induire en erreur, et il nous induirait en erreur si les perceptions, si les moyens de connaître que nous tenons de sa munificence pouvaient nous tromper.

Ainsi tout nous ramène non-seulement à la nécessité de croire, mais encore à celle de nous confier à nos croyances naturelles comme à un indice certain de la vérité. La raison humaine peut s'abuser au point de résister aux penchants qui nous portent invinciblement à affirmer les objets de nos perceptions ; mais elle a beau se raidir et se mettre en garde contre ses propres convictions, elle ne les détruit pas ; toute sa puissance se borne à les rendre stériles, en excitant la volonté à s'en défier, et en la retenant dans l'indécision, par l'impossibilité où elle met l'esprit de clore ses délibérations. Et comme cette décision ne pourrait elle-même se prolonger, sans compromettre l'existence même de l'homme, puisqu'il n'existe qu'à la condition d'agir, l'homme revient forcément à la croyance, parce qu'il ne peut pas plus s'abstenir de croire que de penser.

« La philosophie dogmatique a été la première, dit M. Ancillon, parce que l'homme a besoin de croire, et qu'il croit avant de douter. Les prétentions fastueuses des dogmatistes, leurs systèmes ambitieux, les démonstrations entassées les unes sur les autres pour conquérir l'olympe de la vérité, ont dégoûté les esprits réfléchis de ces dotrines orgueilleuses. La philosophie dogmatique a enfanté le scepticisme, qu'une raison à la fois solide et modeste eût peut-être prévenu. L'homme à sûrement besoin de croire, mais ce besoin même peut amener le doute, car on doute afin de pouvoir croire avec d'autant plus de confiance et de sécurité. Le besoin de croire et l'esprit de doute résultent du même principe, de l'activité de la raison. La raison est une force active qui se consumerait et se dévore-

rait elle-même, si elle manquait d'un objet fixe ; elle cherche quelque chose de déterminé et de positif, afin de s'y attacher fortement. Mais le doute occupe aussi l'âme et suppose même en elle une très-haute activité ; tant qu'on ne doute que pour s'éclairer, le travail de la raison sur la raison ou contre la raison absorbant l'âme tout entière, lui persuade que le doute sera pour elle un état satisfaisant. Quand le scepticisme a consommé son entreprise, et qu'il a successivement rongé, miné, réduit en poussière toutes les connaissances humaines, alors le besoin de croire se fera sentir de nouveau ; le sceptique rentrera sous l'empire des sens et de l'expérience, et le scepticisme pourra même enfanter de nouveau le dogmatisme le plus décisif et le plus hardi ? »

N'est-ce pas là ce que prouve l'histoire des opinions humaines? Le monde païen nous en offre à deux époques différentes un exemple mémorable. Lorsque l'esprit humain ballotté, pour ainsi dire, pendant près de trois siècles entre les principes de l'école de Thalès et ceux de l'école de Pythagore, entre le panthéisme idéaliste de Xénophane et de Parménide, et l'athéisme matérialiste de Leucippe et de ses disciples, eût dogmatisé tour-à-tour en faveur des sens ou de la raison, affirmant tantôt l'esprit, tantôt la matière, tantôt l'unité, tantôt la pluralité, ce qu'il y eut de plus évident pour ceux qui assistaient à cette lutte des doctrines, sans prendre ouvertement parti pour l'une ou pour l'autre, c'est leur antagonisme profond ; ce sont les contradictions qui n'avaient cessé de diviser les philosophes. De quel côté était la vérité? Voilà ce que le monde attentif devait naturellement se demander. Mais comme la raison humaine, impliquée dans les arguties sans nombre dont les deux systèmes s'enveloppaient, était dans l'impuissance de dégager la vérité des voiles qui l'obcurcissaient, elle trouva plus commode de les condamner tous les deux et de les déclarer également faux, que de se donner la peine de démêler ce que chacun d'eux pouvait contenir de vrai. Au lieu de chercher à rétablir sur sa triple base la certitude humaine ébranlée par les négations contraires de l'idéalisme et du sensualisme, l'esprit philosophique enveloppe la vérité dans la proscription des faux systèmes, et affecte de ne plus croire à rien, parce qu'aucune

des doctrines en vigueur n'est avouée par le bon sens et ne satisfait la raison. Tel fut le scepticisme des sophistes, né comme on le voit de l'impossibilité d'admettre l'un ou l'autre des deux dogmatismes qui cherchaient alors à prévaloir l'un contre l'autre ; scepticisme qui était bien moins le désespoir de l'esprit humain se sentant incapable d'atteindre jamais la vérité, qu'un frivole mépris de la raison, qu'une vaine affectation à se jouer de l'intelligence, en s'amusant à soutenir tour-à-tour le pour et le contre. Ainsi Zénon avait sacrifié les sens à la raison, Démocrite la raison au témoignage des sens ; Gorgias, armant la raison contre elle-même, déclare qu'il n'existe rien de réel ; que lors même qu'il existerait quelque chose de réel, nous ne pourrions le connaître, et que lors même que nous aurions quelque connaissance, nous ne pourrions la transmettre aux autres à cause de l'incertitude attachée aux mots. Quand la raison humaine en est arrivée à ce point, il faut qu'elle périsse ; ou qu'elle revienne à la foi. La révolution tentée par Socrate ne s'opéra que parce qu'il trouva les esprits fatigués du doute et disposés à se laisser conduire par les lumières du bon sens. Dès que Socrate, en détournant la philosophie des hypothèses physiques et astronomiques, matérialistes et idéalistes, au milieu desquelles elle aurait continué indéfiniment à s'égarer, l'eut ramenée à l'étude sérieuse de la pensée humaine, et eut ainsi remis l'esprit humain sur le chemin de la vérité, la raison, rentrée en possession des éléments de la connaissance, cessa de douter d'elle-même, et conçut d'autant plus de confiance en ses propres forces, que les sophistes avaient discrédité le scepticisme à force d'en abuser. L'esprit humain peut douter de la certitude des sens, il peut douter de la certitude de la raison ; mais il ne peut récuser à la fois l'autorité des sens et de la raison, sans tomber dans le nihilisme : mais le nihilisme, c'est-à-dire la négation absolue de toutes choses, n'est pas un poste tenable pour l'intelligence humaine , il lui faut une croyance quelconque pour appui.

Alors, sous l'influence de la doctrine socratique, et surtout de sa méthode, un nouveau dogmatisme ayant pour base l'observation intérieure, pour objet principal la connaissance de l'homme, de sa nature et de sa fin, et pour but pratique et

moral, son perfectionnement et son bonheur, se forma sur les ruines du scepticisme tombé en dissolution par l'effort même qu'il avait fait pour se substituer à tous les systèmes. Les représentants de ce nouveau dogmatisme sont Platon, Aristote, Épicure et Zénon de Citium. Mais en se scindant dès le principe en quatre écoles différentes, dont les doctrines, au lieu de se servir réciproquement de soutien, furent les unes à l'égard des autres dans un état permanent d'hostilité et de contradiction, il révéla dès son début le germe de destruction et de mort qu'il recélait dans son sein ; et ce germe ne tarda pas à se développer. L'Académie, celle de toutes ces sectes qui avait annoncé les prétentions les plus élevées, l'Académie qui, par sa théorie des idées, se faisait fort de dissiper toutes les ténèbres de l'esprit humain, et de l'initier à la connaissance complète et absolue des choses en elles-mêmes, fut la première à douter de la science et à désespérer de l'intelligence et de la vérité. En butte aux attaques de toutes les autres écoles, impuissante à résoudre les difficultés sans cesse renaissantes qu'on lui opposait de toutes parts, elle n'eut bientôt plus d'autres ressources, pour combattre les théories des philosophies rivales, que d'attaquer les bases mêmes de la certitude humaine. Ainsi son dogmatisme si fier, si ambitieux, qui, sous les premiers platoniciens, avait maintenu ses doctrines avec une autorité presque souveraine, et, il faut le dire, avec un incontestable avantage, commence à dégénérer de sa confiance et à abandonner ses prétentions sous Arcésilas, tombe dans le probabilisme sous Caméade, et finit par s'abîmer dans l'acatalepticisme, c'est-à-dire dans le scepticisme absolu, sous Clitomaque. Elle reconnaît d'abord la nécessité de s'abstenir de tout jugement dogmatique ; bientôt elle ne donne plus à la raison d'autre *criterium* que des apparences probables ; enfin elle déclare nettement l'impuissance de comprendre comme le caractère propre de l'esprit humain.

Ce qui avait eu lieu pour l'Académie eut également lieu pour le Lycée. L'aristotélisme, si positif dans les écrits de son fondateur, ne tarde pas à développer sous les disciples de celui-ci, le principe sensualiste exprimé par cet axiôme devenu depuis si célèbre : *Nihil est in intellectu quod non priùs fuc-*

les ma...
vine, et ...
somme...
mora...
sur ...
(Voir ...
Quant ...
qu'a L...
testati...
cipes q...
frein a...
et du ...
conscien...
toute cro...
le matéri...
pour arr...
Enfin ...
d'elem...
stitué des ...
solution...
avec la ...
celle de P...
pouvaient s...
de les unir, il fa...
pouvait préval...
disciples de Zén...
Chios et Hérille ...
opposées, l'un ...

la partie scientifique, l'autre de faire dominer la partie spéculative sur la partie morale. Mais du moment que les éléments du stoïcisme furent ainsi séparés, pour aller se fondre chacun dans quelqu'une des théories étrangères avec laquelle il avait le plus de rapports et de conformité, les spéculations propres au Portique se trouvèrent décomposées, et perdirent toute valeur particulière comme système. Elles dûrent par conséquent avoir le sort des doctrines avec lesquelles elles s'étaient confondues.

Ainsi l'esprit humain, après tant de travaux et d'efforts pour reconstruire l'édifice de la connaissance, était revenu au point d'où il était parti; il n'avait déployé une si prodigieuse activité, que pour aboutir encore une fois au scepticisme : triste fin de tant de systèmes qui n'avaient pour appui que la raison humaine, et que tout le génie de leurs inventeurs n'avait pu préserver de la ruine. Or, après que les plus grands hommes dont la philosophie antique puisse se glorifier avaient si misérablement échoué dans leurs tentatives pour asseoir la certitude sur des bases inébranlables, l'esprit humain pouvait-il se flatter d'atteindre jamais la vérité? On se précipita donc de toutes parts dans le scepticisme comme dans un lieu d'asile et de repos; mais c'était le repos de la mort. A mesure que le doute pénétrait dans les écoles et frappait tous les systèmes, le scepticisme, favorisé, encouragé par la disposition générale des esprits, se systématisait de nouveau, s'élevait lui-même à l'état de doctrine exclusive, dominatrice, sur les ruines de tous les dogmatismes, se constituait le centre de toutes les tendances philosophiques, et s'imposait à toutes les intelligences comme la formule générale qui résumait tous les travaux et toutes les spéculations des siècles précédents. De sorte que si l'on veut connaître exactement l'état moral de la société païenne, sous le point de vue des croyances, ce n'est ni Platon, ni Aristote, ni Épicure, ni Zénon, qu'il faut consulter, mais Œnésidème et Sextus-Empiricus, dont les opinions sceptiques sont l'expression la plus fidèle de la situation réelle des esprits à l'époque dont nous parlons.

Et ici, qu'il nous soit permis de remarquer combien la *révélation a été* nécessaire à l'humanité, dans ce moment suprême

où l'esprit humain, épuisé par le doute et incapable de s'arrêter à aucun système, ne savait plus quelle route tenir [illegible] mander la vérité. [illegible] aucun doute [illegible] complet, pris en soi, est repoussé [illegible] humaine ; [illegible] nature, comme [illegible] son impuissance et [illegible] mettre aucun principe certain. Lors même que [illegible] maine [illegible] que la raison [illegible] scepticisme où l'homme est tombé [illegible] teste encore contre le néant intellectuel auquel [illegible] condamné ; et telle est l'affinité de l'intelligence [illegible] que l'esprit humain ne court jamais avec plus d'empressement au-devant de toute lueur de vérité que lorsqu'une incertitude cruelle répand [illegible] ses qui l'environnent, lui a fait sentir plus profondément ce qu'a de pénible et de contraire à ses besoins [illegible] l'absence de toute croyance. [illegible] main assis à l'ombre de la mort [illegible] levée à l'Orient [illegible] milieu de cette nuit profonde [illegible] besoin de croire qui tourmentait [illegible] les ténèbres dont la philosophie avait [illegible] questions morales et religieuses [illegible] gnosticisme qui [illegible] au christianisme naissant [illegible] de conceptions bizarres [illegible] l'éclectisme alexandrin [illegible] fut aussi que le paganisme [illegible] tien, dont il [illegible] aucune de ces doctrines [illegible] chement et le mélange [illegible] croyances, comme on [illegible] profonde l'anarchie des intelligences [illegible] ciabilité des systèmes et l'impuissance [illegible]

Lors donc que l'esprit humain [illegible] la philosophie, eut été bien convaincu [illegible] christianisme parut, pour offrir aux intelligences [illegible]

consumait, le seul remède qui pouvait les sauver de cette maladie mortelle. Et ce remède, c'était une doctrine qui embrassât dans sa puissante et indestructible unité tous les problèmes qui avaient tourmenté la sagesse humaine, qui résolût avec une autorité souveraine toutes les questions que la philosophie avait agitées dans le cours des siècles, qui fît exactement la part de la conscience, des sens et de la raison, qui donnât gain de cause au bon sens des nations contre les faiseurs de systèmes, qui fît connaître la signification précise des traditions qui s'étaient conservées plus ou moins pures, plus ou moins intactes au sein du genre humain, qui expliquât toutes les tendances bonnes ou mauvaises de la nature humaine, qui justifiât par l'histoire fidèle de ce qui s'était passé aux premiers jours du monde, et par la révélation positive des desseins de Dieu sur l'homme, et de sa véritable destinée, le vague souvenir d'une dégradation originelle, et le pressentiment obscur de la vie à venir, enfin qui, rétablissant dans toute sa pureté la notion de Dieu et de la création, profondément corrompue par le panthéisme et le dualisme des écoles grecques et orientales, en fît découler la notion claire, absolue, immuable de tous les devoirs que nous avons à remplir sur la terre. L'ordre moral ainsi raffermi sur sa base, l'origine, la nature et la fin de l'homme ainsi entourées d'une éclatante lumière, la raison humaine ainsi appuyée sur la parole divine, que pouvait le scepticisme contre cette manifestation de la vérité, qui satisfaisait si bien tous les besoins de la conscience, qui levait si complètement toutes les incertitudes du doute? Si donc, indépendamment des causes surnaturelles qui ont assuré le triomphe du christianisme, malgré les obstacles qu'il avait à vaincre, il y avait une explication humaine à donner de sa propagation si rapide et si universelle, n'est-il pas incontestable que l'évidence des solutions qu'il offre à la raison, que le caractère de vérité qui se fait profondément sentir dans la manière dont il décide toutes les questions morales, pourraient jusqu'à un certain point expliquer l'empressement avec lequel tous les esprits droits et sincères, tous ceux qui, las d'errer de système en système, ne demandaient qu'un lieu de repos pour y fixer leurs *doutes* et y asseoir leurs convictions, venaient se ranger sous

ses bannières. Les saint Justin, les Tatien, les Tertullien, les Clément d'Alexandrie et beaucoup d'autres, avaient fréquenté, avant leur conversion, les écoles païennes, et embrassèrent le christianisme, parce que sa doctrine était celle qui était le plus en harmonie avec les besoins de leur cœur et de leur intelligence.

Et même de nos jours, quelles sont les causes du scepticisme qui apparaît encore si fréquemment dans nos systèmes de philosophie moderne? D'où vient ce chancre rongeur qui s'attache encore de temps en temps aux plus belles intelligences, aux esprits les plus capables de sentir et de goûter la vérité, si ce n'est de ce que la raison, malgré l'expérience du passé, s'obstine à ne vouloir d'autre appui qu'elle-même, à travailler en dehors des données de la foi, à s'isoler enfin des croyances chrétiennes, et à se flatter qu'elle pourra sans elles et même contre elles, construire l'édifice de la connaissance? Quand la philosophie comprendra-t-elle donc que la religion, par cela même qu'elle s'adresse à tous les hommes, par cela même qu'elle est l'expression des rapports immuables qui lient l'humanité à Dieu, a, sous le point de vue moral, un caractère d'unité, de fixité, d'universalité qui ne peut jamais appartenir à la raison individuelle, et que quiconque perd de vue ce que l'Évangile nous fait connaître de no're origine, de notre nature, et de notre destinée, se condamne à recommencer avec les mêmes chances d'erreur, l'œuvre si vainement tentée par les plus grands génies de l'antiquité païenne. Eh quoi! vous vous flattez de trouver la vérité que n'ont pu trouver les Socrate et les Platon! Vous espérez embrasser dans son ensemble l'explication de Dieu, du monde et de l'homme, sur une partie de laquelle les Platon et les Socrate ont pu à peine répandre un jour douteux! Vous vous croyez donc plus de génie que n'en avaient ces grands hommes! Vous croyez donc votre intelligence plus haute, et votre pensée plus vaste que les leurs! Mais n'est-ce rien, nous répondra-t-on, que la science moderne, que la civilisation moderne? N'avons-nous pas sur ceux dont vous nous parlez l'avantage que doit donner une expérience de deux mille ans, et tout ce qu'elle apporte avec elle de lumières et de sagesse? Insensés! Séparez donc de cette

civilisation dont vous êtes si fiers, séparez-en tout ce qu'elle doit au christianisme de notions, de principes, de croyances, de moralité; faites abstraction, s'il est possible, de tout ce qu'y a puisé l'intelligence humaine de révélations et d'enseignements, soit pour la direction morale de l'individu, soit pour le perfectionnement de la société; mettez de côté tout ce qu'il a fait pour l'humanité, pour la liberté, pour l'éducation, pour les mœurs, pour la science, pour le bonheur et la dignité de l'homme; et vous vous retrouverez tout juste au point où en était le genre humain, lorsque Sextus Empiricus résumait dans ses *hypotyposes* les conclusions de la philosophie païenne, c'est-à-dire, vous vous retrouverez en présence de tous les problèmes que le christianisme a résolus, aussi impuissants à les résoudre par vous-mêmes, que l'ont été Socrate et Platon, Aristote et Zénon, Épicure et Lucrèce. Vous ne voyez donc pas que c'est avec les idées chrétiennes, avec les croyances chrétiennes, dont la société actuelle est comme imprégnée, et qui vous pénètrent vous-mêmes à votre insu, que vous avez pensé tout ce qu'il y a de vrai dans vos systèmes, tout ce que la raison et la conscience approuvent dans vos spéculations. Mais, me dira-t-on, vous proscrivez alors la philosophie, si vous ne voulez pas qu'elle marche seule et sans le secours des lumières de la religion. Non; bien loin de la proscrire, nous lui donnons un soutien. Nous laissons à la raison la liberté de se développer selon les lois de sa nature, et d'expliquer à sa manière les vérités que la foi lui donne; mais nous voulons qu'au lieu d'abjurer ces vérités, ou de les dédaigner, parce qu'elles ne sont pas son ouvrage et le résultat de ses combinaisons propres, elle les prenne pour point de départ, et s'en serve comme d'appui, pour les appliquer à l'universalité des recherches scientifiques auxquelles l'esprit humain peut se livrer. La philosophie des Bossuet et des Pascal, des de Maistre et des de Bonald, est-elle donc si méprisable, si médiocre, si inférieure à celle que nos incrédules modernes ont produite, qu'il faille en conclure que la raison ne peut philosopher qu'en dehors des vérités de la foi?

Celui qui, connaissant la vérité, la méprise, la regarde *comme* non avenue, et prétend la refaire à sa manière, est in-

finiment plus loin de la vérité que celui qui, ne la connaissant pas, la cherche de bonne foi, et s'efforce de la trouver, en se confiant, à défaut d'autres lumières, aux lumières de sa raison. Infailliblement celui-là tombera dans le scepticisme; et son scepticisme sera d'autant plus profond, d'autant plus irrémédiable, qu'il ne sera plus alors le désespoir de la raison, qui, après s'être long-temps consumée en vain à chercher la vérité, cesse de croire à la possibilité de la trouver, mais l'effet de cet esprit d'indépendance qui nie la vérité en présence de la vérité, de peur qu'en lui rendant hommage il ne fît acte de soumission, et ne parût abdiquer cette chimérique souveraineté du *moi*, qu'il place bien au-dessus de la vérité même. Le premier peut n'être qu'accidentel; il résulte en général de la mauvaise direction des idées, de l'omission de quelqu'un des éléments principaux de la connaissance, de la faiblesse et de l'imperfection des facultés intellectuelles de l'homme; et il ne résiste pas ordinairement à la manifestation de la vérité, lorsqu'elle se montre à lui. Mais le second ayant son principe dans une volonté calculée, dans le parti pris de résister aux convictions qu'elle aurait déjà fait ou qu'elle tendrait à faire naître, d'effacer toutes les impressions qu'elle aurait pu laisser dans l'entendement, de se poser en face d'elle dans un état d'hostilité ou de rivalité malveillante, est à la fois l'opposition formelle, absolue de l'esprit et du cœur au règne de la vérité, l'insurrection de l'homme tout entier contre ses enseignements et ses révélations; et alors que peut-il y avoir de plus antipathique à la vérité, de plus inaccessible à sa lumière qu'une raison formée sous de pareils auspices? Car ne pas vouloir de la vérité que l'on possède, fermer systématiquement tous les accès de son âme aux croyances qu'elle pourrait y déterminer, afin d'être soi-même l'artisan de sa foi, et comme le créateur de son intelligence, c'est un excès d'orgueil, de présomption et de folie qui doit nécessairement aboutir à un aveuglement complet, à une extinction totale des lumières du sens commun. « *Quia cùm cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt.* » (Épître de S. Paul aux Romains.)

Aussi le christianisme, qui, dans l'espace de trois siècles, avait converti à l'Évangile le monde païen, en est encore à convertir à l'unité de l'orthodoxie catholique les sectes hérétiques et schismatiques qui se sont séparées d'elle. C'est qu'il est plus facile d'éclairer l'ignorance, que de vaincre l'obstination. Les négations qui proviennent de la volonté ont une force de résistance bien autrement tenace que celles qui ont leur source dans l'intelligence.

Eh ! que voulez-vous donc que Dieu fasse pour celui qui prétendant aspirer à la vérité, commence par se mettre en dehors de la vérité, et affecte de croire que le meilleur moyen de la trouver, c'est de s'éloigner d'elle. Que la grâce divine, qui n'a jamais manqué à l'homme, vienne au secours de la nature impuissante, cela est digne de la justice et de la bonté de Dieu ; mais Dieu doit-il donc son appui à ces intelligences rebelles, qui, se plaçant hors de la nature, ne veulent pas même laisser leur âme s'ouvrir à la force de l'évidence qui a fait tomber le paganisme devant la lumière de l'Évangile, et qui depuis dix-huit cents ans, soutient la foi du monde chrétien ?

Aussi voyez ce qui se passe dans les plus hautes sphères de la philosophie éclectique. Un des représentants les plus célèbres de cette philosophie meurt, et croit devoir, avant de mourir, léguer à la postérité le dernier secret de son âme, et la conclusion suprême de toutes ses méditations. Or, que croyez-vous que contient ce testament de son intelligence ? Est-ce quelque grande vérité qui importe au bonheur de l'humanité ? Est-ce quelque grave conseil que sa longue expérience transmet à la jeunesse qu'il a long-temps enseignée ? Non ; c'est l'effrayant aveu de son scepticisme. Celui qui pendant tant d'années a rempli la sainte mission de parler à la jeunesse et de former son esprit et son cœur, déclare qu'il ne croit plus à rien. Son âme est un abîme de doute où il se perd. Pour lui, plus de vérité, plus de certitude, plus rien que le vide et le néant. Voilà à quel excès de misère est descendu ce profond penseur, dont on ne niera ni la science ni le talent, et auquel il n'a peut-être manqué que la foi pour être un homme de génie, pour être une des plus belles gloires littéraires de la France. Voilà, dis-je, ce que la philosophie du *moi* fait de *ces puissantes* raisons qui se faisaient fort d'expliquer l'uni-

vers. Écoutez ces paroles [illegible]

« Né de parents [illegible]
où la foi catholique [illegible]
ment de ce siècle [illegible]
considérer l'avenir [illegible]
la grande affaire [illegible]
tion avait contribué à former en moi [illegible]
ses. Pendant [illegible]
pleinement [illegible]
tudes que de [illegible]
tions qui étaient [illegible]
per l'homme, la religion de mes [illegible]
et à ces réponses [illegible]
présente m'était [illegible]
nuage l'avenir qu[illegible]
que j'avais à suivre [illegible]
devait me conduire dans l'autre [illegible]
deux phases et [illegible]
même, connaissant les desseins de Dieu sur [illegible]
pour la bonté de ses desseins [illegible]
que donne une foi vive [illegible]
toutes les grandes questions [illegible]

» Mais dans le temps [illegible]
bonheur fût durable [illegible]
sible édifice de la religion [illegible]
et à l'ombre duquel [illegible]
tendu le vent du [illegible] et battait les murs et l'ébranlait jusque dans ses fondements. Ma curiosité n'avait pu se dérober à ces objections puissantes semées comme la poussière dans l'atmosphère que je respirais par le génie de deux siècles de scepticisme. Malgré l'effroi qu'elles me causaient, et peut-être à cause de cet effroi, ces objections avaient fortement saisi mon intelligence.

» En vain mon enfance et ses poétiques impressions, ma jeunesse et ses religieux souvenirs, la majesté, l'antiquité, l'autorité de cette foi qu'on m'avait enseignée, toute ma mémoire, toute mon imagination, toute mon âme, s'étaient soulevées et révoltées contre cette invasion d'une incrédulité qui

les blessaient profondément; mon cœur n'avait pu défendre ma raison.

» La divinité du christianisme une fois mise en doute à ses yeux, elle avait senti trembler dans leurs fondements toutes ses convictions; elle avait dû, pour les raffermir, en examiner la valeur; et avec quelque partialité qu'elle fût entrée dans cet examen, elle en était sortie sceptique. C'est sur cette pente que mon intelligence avait glissé, et que peu à peu elle s'était éloignée de la foi.

» Mais cette mélancolique révolution ne s'était point opérée au grand jour de ma conscience; trop de scrupules, trop de vives et saintes affections me l'avaient rendue redoutable pour que je m'en fusse avoué les progrès. Elle s'était accomplie sourdement, par un travail *involontaire* dont je n'avais pas été *complice*, et depuis long-temps je n'étais plus chrétien que dans *l'innocence de mon intention*, j'aurais frémi de le soupçonner ou cru me calomnier de le dire. Mais j'étais trop sincère avec moi-même, et j'attachais trop d'importance aux questions religieuses pour que, l'âge affermissant ma raison, et la vie studieuse et solitaire de l'école fortifiant les dispositions méditatives de mon esprit, cet aveuglement sur mes propres opinions pût long-temps subsister.

» Je n'oublierai jamais la soirée de décembre où le voile qui me dérobait à moi-même ma propre incrédulité fut déchiré. J'entends encore mes pas dans cette chambre étroite et nue où long-temps après l'heure du sommeil j'avais coutume de me promener; je vois encore cette lune à demi voilée par les nuages, qui en éclairait par intervalles les froids carreaux. Les heures de la nuit s'écoulaient, et je ne m'en apercevais pas; je suivais avec anxiété ma pensée qui de couche en couche descendait vers le fond de ma conscience, et, dissipant l'une après l'autre toutes les illusions qui m'en avaient jusque là dérobé la vue, m'en rendait de moment en moment les détours plus visibles.

» En vain je m'attachais à ces croyances dernières comme un naufragé aux débris de son navire; en vain, épouvanté du vide inconnu dans lequel j'allais flotter, je me rejetais pour la dernière fois avec elles vers mon enfance, ma famille, mon

pays, tout ce qui m'est cher et sacré, l'inflexible courant de ma pensée était plus fort; parents, famille, souvenirs, croyances, il m'obligeait à tout laisser; l'examen se poursuivait plus obstiné et plus sévère, à mesure qu'il approchait du terme, et il ne s'arrêta que quand il l'eut atteint. Je sus alors qu'au fond de moi-même, il n'y avait plus rien qui fût debout; *que tout ce que j'avais cru sur moi-même, sur Dieu et sur ma destinée en cette vie et en l'autre, je ne le croyais plus.* Je l'avais cru sur la foi du fait que maintenant ma raison ne pouvait plus admettre, et par conséquent je ne le croyais plus. Puisque je rejetais l'autorité qui me l'avait fait croire, je ne pouvais plus l'admettre, je le rejetais.

» Ce moment fut affreux, et quand vers le matin je me jetai épuisé sur mon lit, il me sembla sentir ma première vie, si riante et si pleine, s'éteindre, et derrière moi s'en ouvrir une autre sombre et dépeuplée, où désormais j'allais vivre seul, seul avec ma fatale pensée, qui venait de m'y exiler et que j'étais tenté de maudire. Les jours qui suivirent cette découverte furent les plus tristes de ma vie. Dire de quels mouvements ils furent agités serait trop long. *Bien que mon intelligence ne considérât pas sans quelque orgueil son ouvrage*, mon âme ne pouvait s'accoutumer à un état si peu fait pour la faiblesse humaine; par des retours violents elle cherchait à regagner les rivages qu'elle avait perdus; elle retrouvait dans la cendre de ses croyances passées des étincelles qui semblaient par intervalles rallumer sa foi.

» Mais les convictions renversées par la raison ne peuvent se relever que par elle, et ses lueurs s'éteignaient bientôt. Si en perdant la foi j'avais perdu le souci des questions qu'elle m'avait resolues, sans doute ce violent état n'aurait pas duré long-temps; la fatigue m'aurait assoupi, et ma vie se serait endormie comme tant d'autres, endormie dans le scepticisme. Heureusement, il n'en était pas ainsi; jamais je n'avais mieux senti l'importance des problèmes que depuis que j'en avais perdu la solution. J'étais incrédule, mais je détestais l'incrédulité; ce fut là ce qui décida de la direction de ma vie. Ne pouvant supporter l'incertitude sur l'énigme de la destinée humaine, n'ayant plus la lumière de la foi pour la résoudre,

il ne me restait plus que les lumières de la raison, pour y pourvoir. Je résolus donc de consacrer tout le temps qui serait nécessaire, et ma vie, s'il le fallait, à cette recherche ; c'est par ce chemin que je me trouvai amené à la philosophie, qui me sembla ne pouvoir être que cette recherche même. »

Voilà donc M. Jouffroy, qui, après avoir été conduit par la philosophie à douter de tout et de lui-même, croit encore assez à la puissance de la philosophie pour se flatter qu'elle pourra relever les ruines de son intelligence, rebâtir à neuf l'édifice de ses croyances, et, pour me servir de son langage, *trouver et démontrer* ce que la religion, selon lui, *imagine et impose*. Or, cette philosophie à laquelle se rattachent toutes ses espérances, cette philosophie qui va devenir son ancre de salut, cette philosophie qui doit être pour sa raison le *criterium* souverain, cette philosophie, enfin, qui va faire resplendir à ses yeux la lumière de la vérité, quelle est-elle, et de quoi s'occupe-t-elle ? M. Jouffroy nous fait encore ici de singuliers aveux, et nous montre bien quel peu de fond il avait à faire sur elle. « Toute cette lutte, dit-il, qui avait ranimé les échos endormis de la faculté, et qui remuait les têtes de mes compagnons d'étude, avait pour objet, pour unique objet, la question de l'origine des idées.... C'était là tout; et dans l'impuissance où j'étais alors de saisir les rapports secrets qui lient les problèmes en apparence les plus abstraits et les plus morts de la philosophie aux questions les plus vivantes et les plus pratiques, ce n'était rien à mes yeux.... Je ne pouvais revenir de mon étonnement qu'on s'occupât de l'origine des idées avec une ardeur si grande qu'on eût dit que toute la philosophie était là, et qu'on laissât de côté l'homme, Dieu, le monde et les rapports qui les unissent à l'énigme du passé, et les mystères de l'avenir, et tant de problèmes gigantesques sur lesquels on ne dissimulait pas qu'on fût sceptique. »

Mais comment une philosophie sceptique sur toutes ces grandes questions pouvait elle aider M. Jouffroy à les résoudre? Aussi ne les résolut-elle pas. M. Jouffroy est resté dans son scepticisme. Mais si, comme l'affirme M. Pierre Leroux, son doute absolu est *connu, certain,* que faut-il penser d'une *philosophie* qui conduit à de tels résultats, qui commence par

détruire au fond des âmes toutes les croyances que la religion y avait déposées, et qui n'a pas même une certitude quelconque à offrir en dédommagement de tant de convictions consolantes qu'elle se plaît si cruellement à déraciner? Que dis-je? chose incroyable! *Cette philosophie qui doit remplacer le Christianisme*, n'a pas même d'objet. *J'étais*, dit M. Jouffroy, *appelé à professer à mon tour une science dont je ne savais pas moi-même l'objet!....* Une philosophie *sans objet*, une philosophie dont le *cadre n'est pas même encore tracé*, une philosophie dont l'enseignement *ne laisse aucune place à l'examen des questions générales* qui se rapportent à la destinée de l'homme, pour remplacer la Christianisme! *Risum teneatis!...*

On a prétendu que le scepticisme était la marque d'une grande force de caractère et d'une grande supériorité d'intelligence : c'est d'après ce préjugé sans doute que l'on a appelé esprits forts ceux qui se mettent, comme ils le disent, au-dessus des croyances communes, et qui font profession de douter de tout. Quand l'incrédulité n'est qu'une vaine affectation à ne pas paraître penser comme tout le monde, ce n'est qu'une misérable et ridicule forfanterie, qui ne mérite pas qu'on lui fasse l'honneur de la discuter sérieusement : et l'incrédulité de beaucoup de gens n'est effectivement pas autre chose qu'un calcul de vanité par lequel n'osant avouer ce qu'ils sont, ils feignent d'être ce qu'ils ne sont pas. Car s'il est une hypocrisie qui porte l'homme à revêtir les apparences de la vertu et de la piété, pour s'attirer l'estime et la faveur des gens de bien, il est une autre sorte d'hypocrisie qui consiste à revêtir les dehors de l'indifférence ou même du scepticisme, pour se rehausser dans l'opinion des impies et des libertins, ou pour ne pas s'exposer à leurs railleries et à leurs sarcasmes. Or, celle-ci est la pire et la plus honteuse de toutes les hypocrisies, parce que au moins la première est encore, comme on l'a dit, un hommage rendu à la vertu. Dans cette lâche dissimulation de ses sentiments et de sa foi, il serait déjà fort difficile de reconnaître un signe de fermeté dans le caractère. Tout le monde avouera au contraire que la force et l'énergie de l'âme consiste à se maintenir, à persister hardiment dans ses opinions, lorsqu'on les

croit vraies, à s'attacher invinciblement à la vérité, sans se laisser intimider par le respect humain, par la crainte du qu'*en dira-t-on*. Tous ces fanfarons d'incrédulité ne sont que des poltrons qui apostasient, non par conviction, mais par peur ; esprits serviles, qui n'ont pas même le courage de défendre les droits de leur intelligence, contre les plaisanteries d'un petit-maître, contre l'influence d'un nom en réputation, contre la tyrannie des opinions à la mode.

Mais que dirons-nous de ceux dans l'esprit desquels le doute est réel, profond, systématique? Nous dirons que ceux-là ne peuvent être arrivés au scepticisme que par quelque vice d'intelligence, qui, bien loin d'en prouver l'étendue et la supériorité, n'en démontre que la faiblesse et l'impuissance. En effet, que penser de celui qui, ne trouvant en lui aucunes ressources contre les sophismes de l'incrédulité, contre les objections des impies, contre les difficultés des demi-savants, laisse insensiblement s'enfuir et s'échapper ses croyances, dès que le contact du monde expose sa foi aux contradictions des opinions humaines? Est-ce vraiment un homme supérieur que celui qui, au milieu du choc des systèmes et des préjugés contraires, ne sait pas démêler la vérité de l'erreur, opposer avec fermeté ses convictions aux arguties de la fausse sagesse, et qui, toujours indécis, toujours incertain, toujours hésitant entre le pour et le contre, toujours flottant entre une négation et une affirmation, finit par ne savoir à quoi se fixer, et tombe dans le scepticisme, par désespoir d'atteindre la vérité? Celui-là, dis-je, vous paraît-il désigné par la nature pour fixer les opinions incertaines de la multitude, pour imprimer son caractère au siècle qui l'a vu naître? Vous paraît-il, en un mot, formé sur le patron des grands hommes, des hommes de génie?

Quelles sont en général les causes du scepticisme? N'est-ce pas, indépendamment de l'imperfection naturelle de notre intelligence dont le sentiment peut faire naître en nous une excessive défiance en nos propres forces, la préoccupation de l'esprit, qui, considérant le grand nombre d'erreurs qui passent pour des vérités, et la variabilité de la plupart de nos opinions et de nos croyances, se hâte d'en conclure qu'il n'y en a aucune de certaine; la précipitation du jugement qui nous fait

rejeter sans examen un ensemble d'idées, d'opinions et de principes, parce que l'un d'eux nous a paru équivoque, ou parce qu'il blesse quelqu'un de nos préjugés, et qu'il nous semble que nous avons droit, sans autre vérification, de déclarer fausse une série de doctrines qui a répugné à notre raison sur un point quelconque ; enfin le spectacle de ces bouleversements de doctrines individuelles et sociales, qui arrivent aux époques de révolution, spectacle qui trouble les esprits faibles, et qui, en les portant à croire que tout est conduit par la fatalité, les détermine à laisser leur intelligence flotter au gré du hasard, et à suivre toutes les opinions que leur imposent le cours des événements et la force des choses.

Mais la supériorité du génie et de l'intelligence consiste précisément à se mettre en garde contre ces causes. L'homme véritablement supérieur connaît sans doute les bornes de l'esprit humain ; mais il a aussi la conscience de ce qu'il peut. Le mélange d'erreurs et de vérités qui existe parmi les opinions humaines ne l'empêche pas de rendre hommage à la vérité, partout où il la trouve ; cette force de raison, cette droiture de jugement, cette sagacité, cette pénétration qui le distinguent, ne sont même pas autre chose que la faculté de distinguer toujours le vrai d'avec le faux : c'est par là qu'il s'élève au-dessus du commun des hommes. Il se garde bien d'embrasser dans un même arrêt de condamnation tout un ensemble de doctrines, parce que quelques points de ces doctrines peuvent avoir besoin d'éclaircissement, ou même sont reconnus entièrement faux ; il sait faire la part du certain et de l'incertain, et s'abstient de toutes ces associations d'idées par lesquelles, sans autre examen, les esprits superficiels et inattentifs s'empressent de conclure du particulier au général. Enfin, loin de se laisser faire ses croyances au gré des événements et de l'esprit du jour, loin de croire que la vérité change selon les révolutions politiques, il a le courage de défendre les principes immuables de la société contre les inconstances de la foule, contre les égarements de l'opinion publique, et se confie en la Providence pour les faire triompher tôt ou tard. En un mot, ses convictions se fortifient par les raisons mêmes qui précipitent les hommes médiocres dans le scepticisme.

Non-seulement le doute universel, c'est-à-dire l'impuissance de s'arrêter à aucune croyance positive, est le propre des esprits médiocres et sans portée ; mais encore il énerve nécessairement le caractère et la volonté en obscurcissant l'intelligence. « Ceux qui ont de l'énergie et de la fermeté dans le caractère, dit M. Ancillon, ont besoin de saisir fortement un objet quelconque, et de s'attacher à quelque chose de fixe; le caractère, corrigeant ou prévenant en eux les subtilités de l'esprit, les empêche de tomber dans le scepticisme. Les hommes d'un caractère faible et qui ne savent pas vouloir ont une affinité secrète avec les incertitudes et les fluctuations de la philosophie sceptique. D'ailleurs ils ne demandent pas mieux que de trouver une doctrine qui leur fournisse les moyens d'excuser et de pallier leurs irrésolutions. D'un autre côté, si la faiblesse du caractère porte au scepticisme, le scepticisme augmente la faiblesse du caractère. Si la force de sa tête, le malheur des circonstances ou l'influence du siècle rendent, contre toute vraisemblance, sceptique un homme né avec un caractère énergique, il est à craindre que le scepticisme ne détrempe et n'efface finalement cette énergie. Pour que la volonté soit active et puissante, il faut de puissants mobiles. Ces mobiles ne peuvent être que des idées ou des objets qui lui paraissent certains et d'un prix infini. Que sa conviction diminue, qu'il en vienne à douter de la valeur, de la certitude ou de l'existence de ces idées et de ces objets, ils n'agiront plus sur lui, il n'agira plus sur eux; car dans le monde moral, comme dans le monde physique, la réaction est toujours proportionnée à l'action. De plus, les grandes pensées viennent du cœur; bien loin d'en faire un foyer de chaleur, en y concentrant les rayons de la sensibilité, le scepticisme dissémine ces rayons, les décompose par le prisme de l'analyse, et leur ôte toute leur force. »

En un mot, ce qui fait les grandes actions, les grandes vertus, les grands hommes dans tous les genres, ce sont les croyances fortes, inébranlables. L'homme n'est réellement puissant contre ses passions, contre l'adversité, contre la contagion du vice et de l'exemple, contre tous les obstacles qui s'opposent à sa volonté ou à son génie, que par la foi. Faites des *Alexandre*, des César, des Louis XIV, des Napoléon, de

tous ces hommes à volonté de fer, qui, comme le Jupiter d'Homère, remuaient le monde d'un froncement de leurs sourcils, faites-en, dis-je, des sceptiques, et en les livrant au doute, vous aurez brisé tous les ressorts de ces grandes âmes. Est-ce le scepticisme qui aurait, comme l'a fait le christianisme pendant plus de trois siècles, lutté contre toutes les forces conjurées du paganisme et de la philosophie, pour s'assurer la conquête du monde? Est-ce le scepticisme qui aurait, comme l'ont fait les martyrs pendant trois cents ans, bravé les persécutions les plus atroces, et les plus horribles supplices, pour faire triompher la croix de Jésus-Christ? Est-ce le scepticisme qui aurait, comme Vincent de Paule, comme tant d'autres héros de la charité évangélique, consacré toute une vie de dévouement, d'abnégation et de sacrifices au soulagement des misères humaines? Non; le scepticisme n'a pas fait un seul grand homme, pas un seul martyr, pas un seul bienfaiteur de l'humanité. Car, quand il n'y a rien dans l'intelligence, il n'y a rien dans le cœur. Le scepticisme, qu'on nous pardonne l'expression, est l'éteignoir de tout sentiment noble et généreux, comme il est l'éteignoir du génie.

Ce n'est donc pas seulement dans l'ordre des choses surnaturelles, mais aussi dans la sphère où s'exerce naturellement l'activité humaine, qu'il est vrai de dire que *la foi peut transporter les montagnes*. Pour celui qui croit fortement à la science, au génie et à la puissance de l'homme, il n'y a presque rien d'impossible. Avoir foi en soi-même, ne pas douter de l'objet qu'on se propose, le poursuivre avec une infatigable persévérance, c'est le moyen infaillible de l'atteindre. Que sera-ce, et de quoi ne serons-nous pas capables, si notre foi s'appuie sur Dieu même, si, nous confiant avec une sécurité absolue, à l'efficacité de la parole divine, nous ne demandons, nous n'entreprenons que ce qu'il nous a promis lui-même de nous accorder, toutes les fois que nous l'invoquerions avec une foi pleine et entière! Car alors, la force de l'homme est celle de Dieu, et la volonté humaine, identifiée, pour ainsi dire, avec la volonté divine, devient véritablement une sorte de toute-puissance.

CHAPITRE PREMIER.

VÉRACITÉ ET CERTITUDE DU TÉMOIGNAGE DE LA CONSCIENCE ET DE LA MÉMOIRE.

Les observations générales que nous venons de présenter étaient nécessaires pour préparer la discussion dans laquelle nous allons entrer. Il était indispensable en effet d'expliquer ce que c'est que le scepticisme en soi-même, et de faire voir quelles en sont les causes, quels en sont les effets, et combien il répugne à la nature, combien il est contraire aux besoins, aux penchants et à la destinée de l'homme, avant d'examiner la question de savoir quel degré de confiance nous devons accorder à chacun de nos moyens de connaître, pris en particulier. Or, toutes nos connaissances reposent ou sur le témoignage des sens, ou sur le témoignage de la raison, ou sur le témoignage de la conscience et de la mémoire, ou enfin sur le témoignage des hommes, considéré, soit comme moyen de communication des connaissances naturelles que l'individu n'a pu acquérir directement et par lui-même, soit comme moyen de transmission des vérités surnaturelles ou révélées. Ces divers témoignages sont-ils certains? Le sont-ils toujours et absolument, et à quelles conditions le sont-ils? Tel est le problème que nous avons à résoudre, et que nous aurons complètement résolu quand nous aurons montré combien sont futiles et misérables les objections qu'opposent les sceptiques à leur légitimité.

Nous commencerons par établir la véracité de la *conscience* et de la *mémoire*, que nous réunissons ici dans un même chapitre, parce que la conscience étant la connaissance de nos modifications actuelles, et la mémoire celle de nos modifications passées, ces deux moyens de connaître sont dans le fait inséparables.

1° La conscience ou sens intime, avons-nous dit, est la connaissance de ce qui se passe actuellement en nous. Donc, rechercher si les objets de la conscience sont réels, c'est rechercher si les phénomènes internes existent réellement au moment où ils affectent notre âme et où nous les percevons;

c'est-à-dire, c'est demander si nous pensons, quand nous avons conscience de notre pensée ; si nous avons droit d'affirmer comme faits réels, certains, indubitables, les sensations de douleur ou de plaisir que nous éprouvons, les sentiments de tristesse ou de joie, d'espérance ou de crainte dont nous sommes affectés, les idées, les intentions, les croyances, les volitions qui se produisent en nous, au moment où la conscience nous révèle ces différents faits, et nous avertit de leur présence dans notre âme.

Or, cette question est absurde, puisque nul ne peut la poser, sans la résoudre lui-même affirmativement. En effet, cette question exprime un doute, une incertitude de l'esprit, et ce doute est une forme ou une modification de la pensée, tout aussi réelle que la croyance la plus ferme. Donc, on ne peut faire cette question, sans croire à sa propre pensée, et par conséquent au témoignage de la conscience qui nous avertit de ce que nous pensons. Et comme notre pensée actuelle n'est que notre mode actuel d'existence, demander si notre pensée est réelle, au moment où nous l'exprimons telle que la conscience nous la donne, c'est demander si, quand nous nous sentons exister de telle ou telle manière, notre existence est réelle ou chimérique. Le néant se demander à lui-même s'il existe ! Quel langage, quelle supposition !

Comment certains philosophes ont-ils pu se faire illusion au point de mettre en question la certitude du témoignage de la conscience? Par quelle étrange préoccupation d'esprit ont-ils pu s'imaginer que la conscience fût capable de nous tromper sur des faits aussi indubitables que les faits de notre pensée et de notre existence ; faits d'une telle évidence, que, fussions-nous sceptiques sur la réalité du monde qui nous environne, il nous serait impossible de douter de nous-mêmes.

Essayons en effet si nous pouvons obtenir des efforts de notre nature, de l'investigation la plus exacte et la plus patiente, le moindre doute sur l'objectivité des révélations du sens intime, et nous reconnaîtrons qu'il y a dans notre nature même un obstacle invincible à toute indécision tendant à infirmer son témoignage, et que plus nous descendons au fond de nous-mêmes, plus la réalité des phénomènes de conscience

brille de clarté et d'évidence. Ainsi l'examen le plus approfondi, bien loin de l'obscurcir, n'a d'autre effet que de la mettre dans un plus grand jour. Tentez donc de persuader à un homme qui est accablé par la douleur, qu'il ne souffre pas ce qu'il souffre, ou que sa souffrance est une chimère; qu'il ne croit réellement pas sentir ce qu'il croit sentir, ou que le mal qu'il sent n'est pas réellement senti; tentez de lui persuader qu'il n'a pas l'idée de la douleur qu'il éprouve, de son intensité, de son caractère, ou que cette idée est une pure illusion; qu'il ne désire pas, qu'il ne veut pas réellement ce qu'il désire, ce qu'il veut, c'est-à-dire, être le plus promptement possible délivré du tourment qu'il endure. Épuisez toutes les ressources de la logique et du raisonnement, pour affaiblir en lui la conviction profonde, inébranlable qu'il a de son état moral et des angoisses de son âme, et vous verrez si vos arguments produiront sur lui d'autre effet que d'exciter son indignation et sa colère, et de lui faire croire que vous voulez vous moquer de lui, et que vous vous jouez cruellement de son malheur. Aussi, la meilleure réponse à faire à ceux qui nient le témoignage de la conscience, est celle qu'on dit avoir été faite par un philosophe de l'antiquité à un sceptique, qui prétendait douter de tout, et qui, cependant, frappé par celui-ci d'un coup de bâton, se mit à jeter les hauts cris, en se plaignant avec colère d'avoir été maltraité sans aucune provocation. De quoi te plains-tu, répondit le philosophe? Si l'homme ne peut rien affirmer, tu affirmes à tort le coup que tu as reçu. Si ce coup est réel, ainsi que le mal que tu éprouves, tu crois donc au moins à l'existence réelle de mon bâton, à celle de la douleur et à ta propre existence. Nous ne conseillons pas de faire emploi d'un pareil argument; mais nous croyons que c'est la seule réponse que mériterait l'adversaire insensé de la certitude de la conscience.

Mais cette croyance invincible que son témoignage détermine en nous ne serait-elle pas le résultat de l'habitude? Non; car elle est toujours la même, également irrésistible dans l'enfance, dans l'âge mûr, dans la vieillesse, ne se fortifiant ni ne s'affaiblissant en raison de l'âge et de l'expérience, conservant son caractère inamissible, invariable, malgré la différence des

temps, des lieux, de l'éducation, des mœurs, etc. Or, à ce caractère de permanence, d'identité, d'universalité, ne doit-on pas reconnaître une condition nécessaire, une loi essentielle et constitutive de notre intelligence? Oui, c'est une loi de notre nature, que nous croyions invinciblement au témoignage du sens intime, et quand on demande si cette loi est la mesure et le *criterium* de ce qui est, on sort de la nature, pour résoudre une question qui ne peut être résolue que par la nature. Or, que répond la nature? Qu'il est impossible à l'homme de résister à la voix de la conscience. Que voulez-vous de plus, et sur quoi prétendez-vous vous appuyer pour mettre en doute sa veracité, lorsque ce doute lui-même est au-dessus des forces de l'homme? En vain dira-t-on que les données de la conscience, d'abord obscures et confuses, ne deviennent claires et distinctes que par la réflexion; en vain essaiera-t-on de conclure de ce que la réflexion se fortifie par l'exercice, l'éducation et l'habitude, que la certitude des perceptions de la conscience dépend de l'habitude et de l'expérience, et est par conséquent conditionnelle et variable comme elles. La réflexion ne crée pas les données de la conscience, elle les suppose nécessairement et ne fait que les éclaircir; elle ne crée pas davantage la croyance à la réalité de nos modes d'existence; elle ne sert qu'à nous en rendre compte, par le retour que nous faisons sur nous-mêmes; avant et après l'acte de réflexion, la foi en notre propre pensée n'est ni plus ni moins ferme, ni plus ni moins irrésistible.

Il n'y a d'ailleurs à raisonner ni pour ni contre le témoignage du sens intime, soit pour attaquer, soit pour démontrer sa certitude. Les données de la conscience sont indémontrables, par cela seul qu'elles sont antérieures au raisonnement, et que tout raisonnement les suppose. En effet à tous ces raisonneurs subtils qui argumentent contre la légitimité de la conscience, comme moyen de connaître, on peut répondre ce que M. Frayssinous répondait à ceux qui essayaient de combattre le sentiment que nous avons de notre liberté : vous traitez d'illusion ma croyance à la réalité des faits qui se passent en moi, et vous prétendez le prouver par vos combinaisons logiques; mais prenez garde : tous vos raisonnements sont inuti-

les pour moi, si je n'en connais pas la vérité; je ne puis la connaître que par un sentiment de lumière intérieure qui m'avertisse de sa présence : car la vérité n'existe pour moi que par le sentiment que j'en ai. Mais si je ne dois pas croire au témoignage de ma conscience qui me dit que je suis modifié de telle manière, pourquoi voulez-vous que je croie au témoignage de ma conscience quand elle me dira que vous avez raison? Croyez-vous donc que je sentirai plus clairement la force de vos raisons que je ne sens ma pensée et mon existence? Ce n'est pas tout : vous voulez me convaincre de la solidité de vos idées et de la faiblesse des miennes. Mais vos propres idées, comment les connaissez-vous, ainsi que les rapports logiques en vertu desquels vous les avez associées? Par la conscience. Et les miennes, comment les connaissez-vous? Encore par la conscience, qui vous avertit de vos conceptions, aussitôt que vous avez conçu ma pensée dans votre pensée. Ainsi c'est votre conscience qui vous affirme la vérité, la légitimité de vos jugements, et c'est elle aussi qui vous affirme la fausseté et l'illégitimité des miens. En second lieu vous voulez que j'adhère à votre sentiment. Mais vous me croyez donc capable d'examiner, de peser mes opinions et les vôtres, de me décider enfin pour ou contre votre doctrine. Mais si vous me croyez capable de toutes ces opérations, vous admettez alors ce que vous contestiez tout-à-l'heure, c'est-à-dire la certitude du témoignage de la conscience. Car toutes ces opérations sont des faits de conscience, et si vous trouvez bon que je les fasse, pour arriver à me ranger de votre avis, vous trouvez donc juste que je croie à leur réalité comme faits de conscience. Cette réponse est sans réplique.

La croyance à la véracité du sens intime se retrouve donc au fond de toutes les objections de ceux qui l'attaquent, comme elle se retrouve au fond de tous les raisonnements de ceux qui, se laissant effrayer par ces objections, s'empressent de corroborer la vérité attaquée par le secours de la démonstration; comme si les principes les plus certains, les preuves les plus solides et les plus habilement combinées pouvaient eux-mêmes avoir plus d'évidence que cette simple proposition : *Ce qui est senti, est.* Ainsi, nous croyons que *la même chose ne peut*

pas en même temps être et n'être pas, que *Dieu ne peut pas nous tromper ;* mais y croyons-nous plus fermement, plus invinciblement que nous ne croyons à notre propre existence modifiée soit par le plaisir, soit par la douleur ? Et d'ailleurs pourquoi et d'après quel motif y croyons-nous, si ce n'est d'après l'évidence du sens intime, et parce que notre conscience nous affirme l'adhésion de notre raison à ces principes ?

Que résulte-t-il de là ? C'est que nulle créature humaine ne peut s'empêcher de croire à la réalité de ce que lui atteste le sens intime : c'est qu'on ne peut ni parler de la conscience, ni attaquer ni défendre son témoignage, sans en supposer la légitimité. Et si nous ajoutons que la croyance individuelle de chaque homme est en cela d'accord avec la croyance universelle du genre humain, nous aurons surabondamment établi que c'est là une croyance nécessaire, indestructible, et dont la vérité est hors des atteintes du scepticisme.

Mais de ce que le témoignage du sens intime est certain, infaillible, il ne s'ensuit pas que nous ne nous trompions jamais sur les choses qui sont de nature à être l'objet des perceptions internes. Il ne nous arrive que trop souvent, dit M. Gatien-Arnoult, de nier ce qui se passe en nous, et d'affirmer ce qui ne s'y passe pas. C'est que si la conscience est infaillible, l'homme ne l'est pas ; c'est que si nos moyens naturels de connaître sont certains, l'homme n'en fait pas toujours un légitime usage. Mais comment, avec un moyen certain et infaillible de se connaître, l'homme se connaît-il souvent si mal ? Comment, doué, comme il l'est, d'une vue intérieure qui est incapable de le tromper, tombe-t-il cependant dans de si fréquentes erreurs sur lui-même et sur l'état de son âme ? Cela vient de ce qu'il affirme souvent comme *perçu par sa conscience* ce qui n'est que *conçu par son imagination*, de ce qu'il substitue une croyance de désir à une croyance de fait, de ce qu'il attribue à un objet éventuel de crainte ou d'espérance la réalité d'un objet actuel de sentiment. Ainsi le malade imaginaire croit *sentir* tous les maux, toutes les douleurs qu'il *conçoit*, et confond l'*idée* qu'il s'en forme d'après ses lectures, ou d'après des récits étrangers, avec la *sensation* même. Il est d'autres malades, au contraire, qui s'abusent sur leur position, au point

de se douter à peine de leur dépérissement, visible néanmoins pour tous ceux qui les approchent ; soit que l'habitude de la souffrance et du sentiment de leur faiblesse diminue leur sensibilité, et finisse par leur cacher l'aggravation graduelle d'un état qui n'offre dans ses phases aucune de ces variations marquées par lesquelles la conscience est fortement réveillée et mise en jeu ; soit que leur imagination, travaillant sur un fonds d'espérance qui n'abandonne jamais l'homme, les place sous l'influence d'une préoccupation d'esprit assez forte pour absorber les réalités du sentiment dans l'ardeur de leurs vœux et dans le charme de leurs illusions. Il n'est donc pas vrai que l'esprit *sente tout ce qu'il croit sentir*, *et qu'il ne sente que ce qu'il croit sentir.* Dans les deux exemples que nous venons de proposer, il y a sans doute *croyance* à la présence d'un fait purement imaginaire, ou à l'absence d'un fait très-réel et très-actuel; mais croyance vague et incertaine, simple opinion, chose qu'il ne faut pas confondre avec la croyance ferme et précise qui constitue le jugement. Et comment pouvons-nous nous tromper ainsi sur le vrai caractère de la croyance qui motive alors l'affirmation de l'esprit ? Cette erreur s'explique aisément, si l'on considère que, toute perception intérieure étant d'abord obscure et confuse, et ne devenant claire et distincte qu'au moyen de la réflexion, si nous ne portons sur nous-même qu'une attention distraite, légère et superficielle, nous sommes évidemment exposés par ce défaut de réflexion à n'avoir de ce qui se passe en nous que des notions vagues et imcomplètes, et par conséquent à affirmer ou à nier sans véritable connaissance de cause.

Combien de faits internes nous échappent ainsi et se perdent dans le replis de la conscience, parce que notre attention, sans cesse attirée par les phénomènes du dehors, néglige ceux du dedans et les laisse échapper par indifférence ou par impuissance de les retenir ! Qui peut se flatter de se bien connaître ? Quel est celui qui voit toujours nettement au fond de sa conscience toutes les intentions secrètes, tous les motifs cachés des actions, tous les désirs mystérieux du cœur, tous les mouvements de la concupiscence, tous les retours et détours de la sensibilité sans cesse comprimée, et se produisant sans cesse

sous mille formes diverses? C'est un art difficile que celui de bien lire dans sa conscience. Bien peu de personnes savent l'interroger; et parmi celles qui la consultent, combien peu veulent sincèrement écouter sa réponse? Combien, dis-je, après l'avoir entendue, s'efforcent de se dissimuler à eux-mêmes l'effrayante vérité de ses révélations, ou se détournent du miroir, parce qu'ils le trouvent trop fidèle? Ainsi la légèreté de l'esprit, la mauvaise volonté, la passion, la préoccupation parviennent à étouffer les lumières du sens intime; et lorsque nous avons produit une nuit factice au fond de notre âme, lorsque nous nous sommes volontairement enveloppés de ténèbres, nous nous écrions que la conscience nous trompe, affectant de confondre le moyen infaillible que nous avons de nous connaître, avec le pouvoir que nous avons de nous tromper nous-mêmes.

2° Le sens intime témoigne avec certitude de nos modifications actuelles; nos souvenirs témoignent-ils aussi infailliblement de nos modifications passées? En d'autres termes, devons-nous croire à la véracité de la mémoire, comme nous croyons à la véracité de la conscience? La question ainsi posée, n'en est réellement pas une, après tout ce que nous venons de dire; car demander si les révélations de la mémoire sont un motif certain de jugement, c'est demander si nous devons croire à notre existence passée. Or, la croyance à notre existence passée est aussi ferme, aussi inébranlable, aussi indestructible que la croyance à notre existence actuelle. En effet, la notion du *moi* est inséparable de la notion de sa continuité dans le temps, de son identité; et se connaître soi-même, c'est se connaître non-seulement dans le présent, mais encore dans le passé. La mémoire a donc nécessairement le même degré de certitude que la conscience, et le témoignage de l'une est absolument de même valeur que le témoignage de l'autre.

L'examen le plus attentif porté sur nous-mêmes nous conduit en effet à reconnaître qu'il nous est impossible de ne pas croire à la véracité de nos souvenirs. La douleur que je souffrais hier et que la mémoire me rappelle est aussi certaine pour moi que la douleur que je souffre présentement et que m'atteste la conscience. Je ne suis pas plus sûr de mes désirs et de

mes volitions d'aujourd'hui, que de mes désirs et de mes volitions de la veille, si je ne les ai pas oubliés. En un mot, j'affirme que j'ai pensé dans le temps qui n'est plus avec la même conviction, et d'après la même évidence que j'affirme que je pense dans le temps actuel ; et je ne crois pas plus invinciblement à ma vie présente qu'à ma vie antérieure. Il y a plus : la conscience ne peut s'exercer sans la mémoire ; car le sentiment que j'éprouve, ou l'acte que je produis en ce moment, ne sera pas plus tôt passé, qu'il tombera dans le domaine de la mémoire, qui continuera à le retenir, quoique passé, quoique n'étant plus, sous les yeux de l'esprit, en même temps que la conscience saisira le nouveau sentiment qui viendra m'affecter, le nouvel acte qu'il me plaira de produire : merveilleuse puissance par laquelle le *moi* réalisant, pour ainsi dire, ce que la fable raconte de Janus aux deux visages, a réellement une double vue ouverte à la fois sur les deux phases de l'existence humaine, puisque l'avenir n'en fait point partie. Et comment pourrait-il en être autrement? L'exercice de la pensée est-il possible sans la mémoire? Qu'est-ce que penser? C'est associer des idées. Mais où est le lien de ces associations, si ce n'est dans la faculté de rappeler les faits passés, de les rapprocher des faits actuels, de les unir, de les combiner d'après les divers rapports qui existent entre eux ? Mais si la mémoire est une condition nécessaire, absolue de la pensée, elle doit être aussi certaine, aussi infaillible que la conscience, et elle l'est en effet ; car l'esprit n'adhère pas avec moins de force et d'irrésistibilité au témoignage de la mémoire qu'à celui de la conscience.

Et qu'on ne dise pas que cette invincible adhésion a sa source dans l'habitude. Les habitudes ont leur principe dans la réitération originairement libre et volontaire de certains actes qui à force d'être répétés finissent par devenir comme nécessaires, mais jamais d'une nécessité invincible et absolue ; les habitudes sont variables, individuelles, temporaires. Or, aucun de ces caractères ne convient à la croyance dont nous parlons ; croyance naturelle et non factice ; croyance qui date des premiers jours de notre existence ; croyance invariable et toujours identique à elle-même ; croyance indestructible, absolue,

universelle, c'est-à-dire commune [illegible]
gez l'enfance, l'âge mûr [illegible]
qu'ils croient à la véracité de leur mémoire [illegible]
de leur passé avec la même [illegible]
plairont à vous raconter leurs souvenirs [illegible]
partie de leur existence [illegible]
n'y a pas le moindre doute [illegible]
réalités de la mémoire [illegible]
vie ? Car le présent lui-même [illegible]
le monde sait que l'homme [illegible]
que dans le présent. Le moment présent [illegible]
que ce serait une place bien étroite [illegible]
l'homme, si vaste, et à laquelle [illegible]
à peine, pût s'y renfermer [illegible]
heur tout entier n'est-il pas dans [illegible]
rance : dans le souvenir du bien [illegible]
l'espérance des jouissances immortelles [illegible]
mez la certitude du passé [illegible]
certitude de l'avenir [illegible]
le bon témoignage de la mémoire [illegible]
soutien des malheureux, consolation [illegible]
persécutée. Ainsi, tout se tient [illegible]
l'homme, et vous ne pouvez ébranler [illegible]
sée, sans porter le trouble dans tout [illegible]

Nous dirons d'ailleurs de la mémoire [illegible]
de la conscience. Il [illegible]
tre la certitude de l'une que pour [illegible]
tre. La légitimité de la mémoire [illegible]
sance, est indémontrable [illegible]
gitimité est un fait primitif [illegible]
nement, mais que nous [illegible]
le donne, avec tout [illegible]
seulement la vérité de [illegible]
supposée dans tous les raisonnements [illegible]
la mémoire, puisqu'on ne peut [illegible]
position, et trois termes [illegible]
mémoire ; non-seulement [illegible]
ceux qui la défendent ne [illegible]

même qu'ils s'efforcent de prouver; mais nous ne pouvons parler ni de la mémoire, ni même de quelque chose que ce soit, sans nous appuyer sur la mémoire et par conséquent sans admettre la certitude de son témoignage. Que devons-nous conclure de là? C'est que nulle créature humaine ne pouvant s'empêcher de croire à la réalité de ce que la mémoire lui atteste, bien loin d'avoir quelque raison pour révoquer en doute sa véracité, ce doute même est pour nous une chose impossible, puisqu'il nous est impossible, en effet, d'exercer notre pensée autrement que ne le veulent les lois essentielles et constitutives de notre nature.

Toutefois, de ce que le témoignage de la mémoire est certain, s'ensuit-il que nous ne puissions jamais nous tromper sur les choses qui peuvent être l'objet du souvenir? Nullement. La mémoire est infaillible, mais l'homme ne l'est pas, et ce qui le prouve, ce sont les plaintes générales qui s'élèvent sur les erreurs et les infidélités de la mémoire. Car qui ne se plaint de sa mémoire? qui n'a souvent eu lieu de l'accuser de l'avoir trompé? Mais ces erreurs qu'on lui reproche lui sont injustement attribuées. Si je prends de simples conceptions pour des souvenirs, et de pures imaginations pour des connaissances rappelées; ou bien si je prends les données que me fournit la mémoire pour des créations de mon esprit, et des réminiscences pour des inventions qui me sont propres, à qui la faute? Dois-je accuser la mémoire qui a rempli fidèlement son office en me donnant ce qu'il était dans sa nature de me donner, c'est-à-dire, des souvenirs? ou bien ne dois-je pas plutôt m'en prendre à moi-même, qui par défaut d'attention et de réflexion, par amour-propre, par un désir secret de me faire illusion à moi-même, ai confondu ces souvenirs avec les produit de mon imagination, et me suis plu peut-être à considérer comme nouvelles et comme miennes, des idées qu'un examen plus attentif m'aurait fait reconnaître comme déjà anciennes et comme appartenant à autrui. Il est vrai qu'il n'est pas toujours possible d'éviter cette confusion. Nos souvenirs ne sont pas toujours tellement clairs, tellement complets dans les éléments qui les constituent, que nous puissions en toute circonstance les reconnaître infailliblement comme souvenirs. Et d'un

autre côté, nous ne sommes pas tellement maîtres de notre mémoire, nous n'en disposons pas avec un empire tellement absolu, que nous puissions à volonté obtenir d'elle tout ce que nous lui demandons. Mais qu'en conclure contre la mémoire? Qu'elle est trompeuse? non; mais seulement qu'elle est imparfaite; et son imperfection, son insuffisance, sa faiblesse, n'affectent nullement sa certitude et son infaillibilité. Elle est toujours fidèle, elle est toujours vraie dans ce qu'elle nous donne; mais ce qu'elle nous donne ne répond pas toujours aux besoins et aux désirs de notre esprit. En résumé, soit que nous nous efforcions en vain de rappeler un souvenir qui nous échappe, soit que sur un simple soupçon non suffisamment autorisé par une connaissance positive, nous nous imaginions qu'une chose a existé dans le passé, quoique cette existence soit purement chimérique, il y là *défaut*, et non *erreur* de mémoire; ce n'est pas elle qui confond les réalités avec les rêves, qui transforme les éléments de la connaissance, qui intervertit l'ordre des temps et des lieux; c'est moi qui, sur la foi d'une croyance vague et indécise, me hâte de prononcer des affirmations qui ne sont pas justifiées par l'évidence.

Nous pouvons jusqu'à un certain point corriger les imperfections de la mémoire par des moyens artificiels; nous pouvons la fortifier par l'exercice, la rendre plus facile, plus stable, plus fidèle, en travaillant avec assiduité et persévérance sur le fonds que nous avons reçu de la nature, et surtout en nous appliquant de bonne heure à lier nos idées par les rapports naturels et systématiques que nous établissons entre elles. Car, selon la remarque de Mallebranche, il y a beaucoup d'analogie entre la mémoire et les habitudes; non pas, je pense, par la raison qu'il en donne, mais parce que des connaissances associées et souvent répétées dans leur état d'association, finissent par s'unir si étroitement dans l'esprit que le retour ou le rappel de l'une ne peut s'opérer, sans amener, pour ainsi dire, toutes les autres à sa suite. Nous pouvons aussi rectifier les erreurs dans lesquelles nous tombons à l'égard des objets de la perception mnémonique, soit pour nous rappeler ce que nous avions oublié, soit pour nous aider à discerner nos souvenirs des conceptions et des imaginations que nous con-

fondions avec eux, en recourant à la mémoire d'autrui, lorsque la nôtre est ainsi en défaut. Il n'est personne peut-être qui n'ait dû quelquefois à l'intervention d'une mémoire étrangère d'être remis sur la voie d'un événement qu'on ne se rappelait que d'une manière confuse, et de ressaisir une foule de circonstances qu'on avait perdues de vue.

CHAPITRE II.

VÉRACITÉ ET CERTITUDE DU TÉMOIGNAGE DES SENS.

Demander si le témoignage des sens est certain, infaillible, c'est demander si les objets de la perception externe ont une existence réelle hors du *moi* qui les perçoit; c'est demander s'il existe hors de nous des choses solides, tangibles, étendues, savoureuses, odorantes, colorées, mobiles, etc.; en un mot, c'est mettre en question ce monde matériel qui nous environne, et au milieu duquel nous vivons. Or, qui doute sérieusement de l'existence des corps et de son propre corps? Qui a pu jamais parvenir à vaincre le penchant irrésistible qui nous porte à croire à leur réalité? Personne assurément, et non pas même les sceptiques de profession; car les sceptiques sont soumis comme les autres hommes aux lois de la nature; et c'est une loi essentielle et constitutive de notre nature que nous croyions d'une manière invincible, inébranlable, à l'existence de la chose que nous touchons, au moment où nous éprouvons une sensation du toucher. Nous avons beau soumettre cette croyance à l'épreuve de l'examen le plus attentif, nous avons beau renouveler nos expériences même avec le désir de la trouver en défaut; elle reste toujours la même, avec ce caractère d'invariabilité, de nécessité, d'universalité, qui la distingue des simples accidents de l'esprit, tels que les opinions que nous nous donnons à nous-mêmes ou les habitudes que nous contractons. C'est donc là encore un fait primitif, une de ces vérités premières qui sont d'autant plus certaines qu'elles sont indémontrables, et n'ont pas par conséquent besoin d'être prouvées.

Je dis d'abord que c'est un fait primitif, qui par conséquent n'a pas besoin de preuve. Car les objections mêmes que l'on fait

contre la réalité objective des corps supposent l'existence de la chose que l'on met en question. Un corps pour celui qui en nie la réalité, comme pour celui qui l'affirme, c'est ce qui a pour propriétés, l'étendue, l'impénétrabilité, la forme, la divisibilité, la mobilité; mais comment parler de toutes ces choses, même pour les mettre en doute, si on ne les connaît pas? Et comment les connaître, si elles n'existent pas? Il n'en est pas des qualités de la matière comme des fictions de l'imagination : ces dernières sont propres à l'individu; elles résultent des combinaisons arbitraires de son esprit; mais la connaissance des propriétés essentielles des corps est commune à tous les hommes, et est fondamentalement la même pour tous. Le sceptique sait très-bien ce qu'il nie quand il nie les corps, car il croit à la réalité de ses sensations; il croit que ses sensations ont une cause hors du *moi* sentant; il croit que cette cause agit à l'occasion d'un corps plus ou moins éloigné, et cesse d'agir en l'absence de ce corps; il croit enfin que ce qui lui arrive dans telles circonstances données lui arrivera toujours de la même manière dans des circonstances semblables. Ainsi, il sait très-bien qu'en s'approchant du feu, il se réchauffera; qu'en portant sa main sur ce brasier, il se brûlera; qu'en posant ses doigts sur ce morceau de glace, il éprouvera une vive sensation de froid; qu'en frappant sur un tambour, il entendra des sons; qu'en plaçant cette fleur à la portée de son odorat, il en respirera le parfum; qu'il connaîtra la saveur de ce fruit, s'il le met en contact avec son palais; enfin, que s'il ne se détourne pas de ce projectile qui a été lancé dans sa direction, il recevra une contusion plus ou moins violente, selon le volume de l'objet et la rapidité de son mouvement. Et non-seulement il le sait; mais il agit conformément à cette connaissance; et ce n'est pas son scepticisme qui règle sa conduite, mais sa propre expérience et celle des hommes qui l'entourent; de sorte que sa croyance intime dément sans cesse ses négations philosophiques. Que si l'on demande jusqu'à quel point cette croyance doit être regardée comme le *criterium* de ce qui est, nous répondrons que cette question est absurde, puisque, ne pouvant sortir de cette croyance, qui est invincible, notre

raison est obligée nécessairement de s'appuyer sur un fait auquel nous n'avons aucun moyen naturel ou surnaturel de nous soustraire; puisque nous placer rationnellement en dehors de ce fait, ce serait nous appuyer sur le néant. Hors de la nature il n'y a pas d'argument possible contre la nature, et la nôtre est de croire irrésistiblement à l'existence des corps.

Je dis en second lieu que cette existence est une vérité indémontrable, et qui n'en est pas moins certaine. Examinez en effet les principes qui servent de base aux prétendues démonstrations de la réalité du monde matériel. Quelle évidence ajoutent-ils à l'évidence du fait même qu'ils ont pour but de prouver? Quand Descartes me conseille de m'appuyer sur la véracité divine, comme garantie de la véracité du penchant qui me fait croire à l'existence des corps, me rend-il cette existence plus certaine? détermine-t-il en moi une adhésion plus ferme, plus invincible à la réalité de ce que je touche et de ce que je vois? En un mot, ma raison qui me dit que *Dieu ne peut nous tromper*, est-elle plus croyable que mes sens, qui me disent qu'*il existe hors de moi des choses solides, étendues, impénétrables?* Et si leur témoignage est absolument de même valeur, chacun dans la sphère des réalités qui sont de son ressort, comment l'un peut-il servir de preuve à l'autre? Comment la raison qui n'est certainement pas le moyen destiné par la nature à nous mettre en rapport avec la matière, pourrait-elle servir à démontrer les objets des sens, et devenir leur *criterium* de certitude? Le raisonnement est donc sans force, soit contre, soit pour l'existence des corps; et la raison elle-même nous fait comprendre son incompétence absolue à cet égard; car elle ne peut raisonner dans l'ordre des sciences physiques, qu'en s'appuyant sur les données qui lui sont fournies par les sens, de même qu'elle ne peut raisonner dans l'ordre des sciences purement intellectuelles, qu'en s'appuyant sur les données qui lui sont fournies par la conscience. Laissons donc à la matière le soin de se défendre elle-même; son action continuelle sur nous porte son évidence avec elle, et elle n'a pas besoin du secours de nos arguments pour manifester son objectivité.

Rappellerons nous ce que nous avons déjà dit autre part

contre ceux qui, sans nier la réalité des objets de la perception externe, en font des faits purement subjectifs? Quelques philosophes ont cru devoir distinguer ce qu'ils appellent les *qualités premières* des *qualités secondes* des corps. Les premières se réduisent, suivant eux, à *l'étendue* et à la *solidité ;* et ils rangent parmi les secondes la *température*, la *couleur*, le *son*, l'*odeur* et la *saveur*. La raison de cette distinction, c'est, disent-ils, que ces dernières qualités ne nous donnent pas par elles-mêmes l'idée de *corps :* ce qui est vrai, puisque les corps ne se révèlent à nous comme corps, que par leur tangibilité et par la résistance qu'ils nous opposent.

Mais les idéalistes, s'emparant de cette distinction, en ont conclu que la température, la couleur, le son, l'odeur et la saveur, ne nous donnent pas l'idée d'extériorité, et ne sont par conséquent que des modifications du moi. Puis, induisant de la subjectivité prétendue des qualités secondes, celle des qualités premières, ils se croient le droit d'affirmer que l'étendue et la solidité ne sont aussi que des conceptions de l'esprit, des formes de la pensée sans réalité extérieure. Ainsi, la matière n'a, suivant eux, qu'une existence idéale, et se réduit à un système d'apparences.

Quand même il serait vrai que la température, la couleur, le son, l'odeur et la saveur, ne nous donneraient pas l'idée d'extériorité, il suffit que l'étendue et la solidité nous la donnent, pour qué nous soyons certains de l'existence des corps, qui subsisteraient toujours avec leurs propriétés essentielles et constitutives, quoique privés de ce qu'on appelle leurs qualités secondes. Enfin, supposons que ces dernières ne fussent que des modifications du moi que l'habitude ou le penchant de la nature nous exciterait à rapporter aux corps, qu'y aurait-il à conclure de là contre la réalité objective des qualités premières. De ce que j'ignore ce que c'est que le son, la saveur, l'odeur dans les corps, s'ensuit-il que je doive douter de l'étendue que je touche, de la solidité qui résiste à l'effort de ma main pour la pénétrer? Si l'homme a pu être tenté de dire que l'odeur n'est pas dans la rose, que la chaleur n'est pas dans le feu, mais dans l'âme ; que ce ne sont là que des sentiments et non des choses extérieures, a-t-il jamais pu se faire illusion au

point de soutenir sérieusement que la solidité, que la tangibilité et la résistance qu'elle oppose au contact est dans le *moi*, et non dans l'objet impénétrable que nous touchons ?

Mais d'abord, dit M. Garnier, « lorsque les philosophes nous disent que le son, l'odeur, etc., ne nous donneraient pas seuls l'idée d'*extériorité*, et qu'ils en concluent que ces phénomènes ne nous donneraient pas l'idée du *non-moi*, ils me paraissent dupes d'une métaphore. En effet, l'étendue tangible a seule un dedans et un dehors, parce qu'elle a seule les trois dimensions, et elle nous fournit seule l'idée d'intérieur et d'extérieur. Si donc nous ne percevions que les sons, les odeurs, etc., nous n'aurions pas l'idée d'intérieur et d'extérieur, mais nous aurions toujours l'idée du *moi* et du *non-moi*. » Car quel est celui qui a jamais confondu l'odeur, la chaleur, le son avec la joie, la douleur, l'espérance? L'espérance, la douleur, la joie, voilà des faits bien véritablement subjectifs, bien véritablement identiques au *moi*. Mais nul n'identifie le son, la saveur, l'odeur, avec le *moi*; nul n'a jamais dit de soi-même : Je suis savoureux, sonore, odorant, comme il dit : Je suis triste, joyeux, souffrant. Mais si, bien loin de subjectiver dans notre pensée les qualités secondes, nous les associons constamment hors de nous avec l'étendue tangible, en les rapportant à ce que nous appelons *corps*, toutes les inductions tirées par les idéalistes des hypothèses que nous venons de réfuter tombent d'elles-mêmes, et la réalité objective des qualités premières est un fait hors de toute contestation.

Une autre objection se tire encore des conceptions purement idéales de l'imagination, du rêve et de la folie. M. Garnier répond à ces objections par les observations suivantes, que nous lui empruntons et qui ne laissent rien à désirer sous le rapport de l'exactitude et du bon sens :

« Tandis que je connais, dit-il, des étendues, des formes comme objectives, il en est d'autres que je ne fais que concevoir, et que je sais n'être pas soumises actuellement à mon expérience. Comment en arrive-t-il ainsi ? je n'en sais rien, et je dois me borner à exprimer le fait : *La perception matérielle se distingue de la conception.*

» Mais il est des étendues, des formes, à la présence desquel-

les je crois pendant un certain temps, et que je juge moi-même n'avoir pas eu de réalité, à l'arrivée d'autres formes et d'autres étendues. C'est le rêve et le réveil. Si j'ai cru objectives des formes et des étendues que je répute ensuite des songes, qui m'assure que les formes et les étendues de l'état de veille ne s'évanouiront pas à leur tour, et que je ne me réveillerai pas de la vie?

» Quand il en serait ainsi, je n'en distingue pas moins, quant à présent, les phénomènes appelés *objets du rêve*, des phénomènes appelés *objets de la perception*, et le sceptique fait cette distinction comme moi, puisqu'il me parle de songe. Le mot *apparence* lui-même prouve qu'il est un état où nous croyons saisir des réalités : or, cet état est ce que j'appelle *perception matérielle*, et ce qui mérite d'être noté comme un fait à part. Nous devons donc poser encore ce fait, bien que nous ne puissions l'expliquer : *la perception se distingue du rêve.*

» Enfin, il est un rêve dont on ne se réveille pas périodiquement, et pendant lequel on croit à l'objectivité de phénomènes non réels : c'est l'état de folie. Le fou croit réel ce que je crois imaginaire; ne sont-ils pas aussi imaginairés les objets que je crois réels?

» Proposez cette objection à qui bon vous semblera, et essayez de faire rejeter par ce moyen la croyance à l'extériorité de ce que nous appelons les objets de la perception, vous verrez si vous y parviendrez; bien plus, essayez de vous convaincre vous-même de la force de cet argument, vous qui me parlez, et qui apparemment me distinguez de vous-même, me connaissez *objectif.* Quand nous nous occuperons de la croyance à l'autorité, nous verrons qu'un principe de notre esprit nous porte à regarder la déposition de l'immense majorité des hommes comme l'expression de la vérité, et que c'est en vertu de ce principe que nous distinguons le *sens commun* et la *folie*. Quant à présent nous nous bornerons à résumer ce que nous venons de dire, et à exprimer les propositions suivantes, qui contiennent des faits incontestables :

» 1° Nous ne confondons pas la perception matérielle avec la conception de l'état de veille; cette dernière n'est pas accompagnée de la croyance à l'extériorité de son objet; nous ne pouvons dire pourquoi.

» 2° Nous ne confondons pas la perception matérielle avec la conception de l'état de sommeil appelée songe. Cette dernière emporte croyance à l'extériorité de son objet ; mais cette croyance s'évanouit au retour de celle que nous appelons perception. Nous ne pouvons donner non plus la raison de ce phénomène.

» 3° Enfin, nous distinguons la perception matérielle de la conception appelée folie, bien que cette dernière conception soit accompagnée d'une croyance permanente à l'extériorité de son objet. Ici la distinction repose sur la foi à l'existence réelle de ce qui est attesté par l'immense majorité de nos semblables. Mais cette foi elle-même est inexplicable, c'est un principe au-delà duquel on ne peut remonter. »

Nous ajouterons que les jeux de l'imagination dans le rêve et la folie prouvent eux-mêmes l'existence des corps ; car on ne conçoit des corps dans ces deux états, que parce qu'on en a perçu. Et ce qui prouve qu'il serait bien impossible d'imaginer des étendues tangibles, si l'on n'en avait jamais perçu, c'est que les illusions des songes, comme les hallucinations de la folie, ne reproduisent jamais que des éléments dont nous avons quelque connaissance, quoique d'ailleurs ces éléments se trouvent associés et combinés la plupart du temps d'une manière très-peu conforme aux réalités que nous fournit l'expérience. Or, si le souvenir des perceptions de la veille a tant de part aux conceptions du rêve et de la folie, et si au contraire la perception matérielle est entièrement indépendante de celles-ci, il faut en conclure que c'est la perception matérielle et non la conception de l'état de sommeil et de folie qui doit être la règle de nos jugements ; et elle l'est en effet pour tous les hommes. La folie, d'ailleurs, n'est pas toujours un état permanent. On revient de la folie, comme on revient des songes. Or, si l'aliéné qui est guéri de sa folie croit fermement qu'il a été dans l'erreur pendant tout le temps que sa folie a duré, jamais on n'a vu l'homme de bon sens accuser de mensonge et d'erreur ses perceptions matérielles, les assimiler aux hallucinations de la folie, et croire que c'est le fou qui a raison, et que c'est lui qui se trompe.

Sextus Empiricus dans ses hypotyposes pyrrhoniennes a

rassemblé toutes les objections que le génie de la dispute a pu jamais inventer pour infirmer la certitude du témoignage des sens. Dans son excellent *Essai sur le Scepticisme*, M. Ancillon résume ces arguments et y répond d'une manière aussi solide que victorieuse. Le lecteur nous saura gré sans doute de reproduire ses réponses, qui compléteront ce que nous avions à dire en faveur de l'autorité des sens.

1[re] *Objection :* « Elle est tirée de la différence qui se trouve entre les sensations des différentes classes d'animaux et celles des hommes, différence qui résulte de leur organisation, et qui ne permet pas d'asseoir un jugement sur un être quelconque. »

Réponse : « Ce raisonnement prouve qu'il n'y a rien d'absolu ni d'universel dans les sensations, et qu'il y a autant de différentes manières de percevoir la nature, qu'il y a d'espèces d'êtres et d'organisations différentes ; mais il ne prouve pas qu'il faille tout-à-fait suspendre son jugement et qu'il n'y ait rien qu'on puisse affirmer avec certitude. L'auteur affirme positivement la réalité de ces différences de sensations. Cependant ces différences ne nous sont perceptibles que par les sens; qu'est-ce donc que ces sens, qui, d'un côté, ne peuvent nous conduire à quelque résultat certain, parce qu'il y a une différence frappante entre eux, d'une espèce d'animaux à une autre, et qui, de l'autre, nous servent à constater avec certitude cette différence?

» Quelque variété qu'il y ait entre les différentes espèces d'animaux, cependant les animaux comprennent les hommes, et les hommes comprennent les animaux. Sans doute les hommes ont la raison pour saisir ces différences, et pour en tenir compte dans leurs procédés ; mais les animaux ne peuvent comprendre les hommes que par l'analogie des sensations. La différence n'est pas aussi grande qu'on l'imagine, et laisse subsister beaucoup de ressemblances. »

2[e] *Objection :* « Les différences qu'il y a entre les sensations des hommes produisent la différence des appétits et des aversions, et cette différence est telle qu'on peut sur chaque objet dire ce qu'il paraît être et non ce qu'il est en lui-même. »

Réponse : « Nous remarquons d'abord que la différence des

sensations est du moins bien constatée, et que l'on ne peut là-dessus suspendre son jugement.

» Cette différence n'empêche pourtant pas que la plupart des hommes ne recherchent et ne fuient les mêmes objets, et qu'ils ne s'entendent quand ils se parlent de leurs sensations ; ce qui serait inexplicable, s'il n'y avait pas de l'identité dans la masse des sensations.

» Il y a encore bien plus d'identité dans les intuitions, et comme nous rapportons toujours les intuitions aux objets, et qu'elles servent de base à nos jugements sur la nature, l'identité des intuitions prouve plus pour la possibilité de connaître les objets tels qu'ils sont, que la diversité des sensations ne prouve contre cette possibilité.

» Il est sans doute impossible de constater l'identité des intuitions; car, pour cet effet, il faudrait être en même temps soi et un autre ; mais expliquez pourquoi l'on croit à cette identité, et comment le monde entier roule sur cette identité, si elle n'est pas réelle.

» Enfin, s'il n'y a rien d'absolu dans les sensations, en conclurez-vous qu'il n'y a rien d'absolu dans les jugements et dans les raisonnements ? Comme toutes les sensations sont particulières, individuelles, variables, et que les jugements supposent tous quelque chose d'universel et d'invariable, cela seul ne prouverait-il pas que tout ne vient et ne s'origine pas des sensations ? Aussi tous les philosophes qui ont essayé de déterminer la nature des êtres ont cherché leurs principes dans l'âme. »

3ᵉ *Objection :* « La diversité des sens dans chaque individu de l'espèce humaine. Chaque sens perçoit un côté de l'objet ; toutes ces perceptions correspondent-elles à quelque chose de réel ? Et si elles n'y correspondent pas toutes, lesquelles ont ce caractère ? Si nous avions moins de sens, plus de sens, d'autres sens, ne saisirions-nous pas l'objet sous des rapports tout différents ? Nos sensations étant différentes, ne nous feraient-elles pas percevoir d'autres qualités ? Pouvons-nous donc dire que nous connaissons l'objet ? »

Réponse : « Si l'on prend le mot connaître dans un sens absolu, et si l'on fait de l'objet le synonyme de l'être, ce raisonnement est très-juste. Selon Sextus, la raison est le juge

naturel des sens, et elle juge que les sens ne peuvent pas nous conduire à la connaissance des êtres. Ou ce raisonnement est faux, et alors il ne prouve rien contre la raison, ni contre les sens ; ou il est vrai, et alors il ne prouve du moins rien contre la raison, et ce n'est pas une raison de suspendre son jugement sur la vérité des sens, mais de prononcer son jugement contre eux.

» De plus, le raisonnement de Sextus prouve simplement que les sens ne sauraient saisir tous les côtés de l'être ; mais ne serait-il pas certain que l'être saisi par des sens tels que les nôtres, présente tel ou tel rapport, et ce rapport n'a-t-il pas de la réalité ? »

4ᵉ *Objection :* « La variété des circonstances et des états du corps détermine nos sensations, et ces sensations sont ensuite les éléments de nos jugements. La santé, la maladie, la différence des âges, la veille et le sommeil, sont autant de sources de sensations et de jugements divers. Dans chacun de ces états, on sent les choses autrement. Dans lequel les voit-on ou les sent-on conformément à la vérité ? »

Réponse : « Il est singulier que nous nous apercevions nous-mêmes de ces différences ; nous nous prémunissons même autant que possible contre cette multitude infinie de circonstances qui modifient nos jugements. Nous saisissons donc du moins cette vérité.

» Comme nous jugeons que ces circonstances modifient nos organes et nos sensations d'une manière différente de leur état habituel, que certaines sensations nous paraissent conformes à la règle, et d'autres des exceptions à la règle, il faut que nous ayons une mesure pour en juger ainsi. La fréquence et l'universalité de certaines sensations nous donnent cette mesure. Il y a un certain état de l'homme qui constitue la santé ; l'homme est fait pour être sain, et la maladie n'est pas son état ordinaire et habituel ; nous jugeons donc que la manière dont un homme voit, sent et perçoit les objets dans l'état de santé, est le mode de voir de la nature humaine, la vérité relative à l'homme, et que le malade est dans l'erreur.

» Il en est des rêves comme des maladies, chaque homme fait justice de ses rêves, et distingue lui-même ses rêves de la

réalité. Tant qu'il rêve, ses songes lui paraissent avoir tous les traits de l'existence; mais au moment où il s'éveille à la première sensation, il fait sa part à l'imagination, et accorde à ses sensations peut-être moins vives, moins liées entre elles que les images du rêve, la réalité. On peut sans doute demander ce que c'est-que cette réalité qu'il attribue à une série de représentations et qu'il refuse à une autre, et s'il est autorisé à faire cette distinction; mais on peut demander à ceux qui font cette question, et qui la font pour prouver que les représentations dans l'état de veille pourraient fort bien n'avoir pas plus de réalité que les rêves, et qui cependant ne sauraient nier le fait de cette distinction, comment ils l'expliquent si les représentations durant la veille n'ont pas plus de réalité que les songes, et si les songes ont autant de réalité que les idées durant la veille. »

5ᵉ *Objection :* « Les objets nous paraissent différents, selon les lieux, les distances et les positions. Ces circonstances déterminent nos sensations. Nous substituons l'une à l'autre; nous corrigeons l'une par l'autre; laquelle est la véritable, ou plutôt lesquelles peuvent servir de base à nos jugements sur les qualités des êtres ? »

Réponse : « Ces observations nous conduisent à constater des rapports certains. Il est vrai qu'à telle distance, un être doué d'organes humains doit voir la tour ronde, et à une autre distance, il la verra carrée. Ces rapports sont variables, mais réels. La tour est-elle ronde ? Est-elle carrée ? Elle est carrée; car l'homme vérifiant les dépositions d'un sens par celles d'un autre, saisit le rapport constant sous lequel l'homme qui n'est pas malade doit voir cet objet. »

6ᵉ *Objection :* « Les sens agissent sous différentes conditions; ces conditions varient et modifient la sensation, de manière qu'elle ne nous arrive jamais pure : c'est ce que Sextus appelle le mélange du dehors. »

Réponse : « Ou ces conditions sont essentielles à tel ou tel ordre de sensations et sont toujours les mêmes, ou ces conditions sont accidentelles et temporaires. Dans le premier cas, ces conditions n'ajoutent rien à l'incertitude des résultats que nous pouvons tirer de nos sensations. La sensation est l'effet

d'un rapport, de celui de l'impression que reçoit l'organe avec l'être sentant ; ce rapport en suppose d'autres. Cette impression dépend des rapports de l'organe avec les milieux environnants comme avec les objets, de l'état de l'organe comme de sa nature. Tout cela est, et doit être nécessairement relatif. Si les conditions sont accidentelles et temporaires, dès que nous remarquons que l'organe n'est pas dans un état de santé, et que nous distinguons les conditions essentielles des conditions particulières, nous ne concluons rien de ses sensations, et par conséquent elles ne peuvent être un principe de doute et d'incertitude. »

7e *Objection :* « La quantité des objets décide souvent de l'impression qu'ils font sur nous, ou de l'effet qu'ils produisent. Un peu plus ou un peu moins du même objet paraît changer sa nature. »

Réponse : « Tous ces exemples prouvent qu'il y a beaucoup de vérités relatives : s'ensuit-il qu'il n'y en a point d'absolues ?

» Ces relations même sont pourtant quelque chose de positif et de réel. »

8e *Objection :* « Tout ce qui existe pour nous, tout ce que nous saisissons, tout ce que nous pensons, est toujours relatif à quelque autre chose, et n'est ni isolé, ni absolu. Sextus distingue deux sortes de rapports ou de relations, le rapport de l'objet au sujet, et les rapports des sujets entre eux ou des idées entre elles. »

Réponse : « Ces derniers rapports, n'étant percevables que par le sujet, vont se perdre dans le rapport général de l'objet au sujet, que Sextus n'a pas saisi dans sa généralité. »

L'argument de Sextus n'est pas plus solide, lorsqu'il conclut des rapports des objets entre eux, la nécessité de comprendre le tout pour comprendre chaque partie. Je n'ai pas besoin d'embrasser la création tout entière, pour connaître avec certitude tel ou tel objet faisant partie de la création. Sextus paraît confondre ici la connaissance certaine avec la connaissance parfaite. Dieu seul connaît parfaitement l'ensemble de l'univers, qui est son ouvrage. Mais quoique la science de l'ordre universel, du plan général de la nature d-

passe la portée de l'esprit humain, nous pouvons affirmer avec certitude l'existence de telle partie de la matière qui est accessible à nos sens, de tel phénomène sensible qui se produit sous nos yeux ; et si nous ne pouvons le connaître dans tous ses rapports avec les diverses parties ou avec l'ensemble de la création, cela ne prouve pas que nous ne puissions légitimement affirmer tout ce que nous pouvons en connaître. Sextus dit d'ailleurs l'inverse de ce qu'il fallait dire. La connaissance humaine procède de l'individuel au général, et non du général à l'individuel. Pour connaître le tout, il faut connaître chaque partie ; c'est par l'analyse des éléments dont se compose l'objet, que nous pouvons nous élever à la connaissance de l'objet pris dans sa totalité.

9e *Objection :* « Les choses et les objets font sur nous des impressions différentes, selon que nous les voyons souvent ou rarement. »

Réponse : « Ce morceau, dit M. Ancillon, est un des plus mauvais de tout l'ouvrage,

» D'abord Sextus y confond les sensations ou les impressions tantôt agréables, tantôt désagréables, que les objets font sur nous, et que nous ne rapportons jamais qu'au sujet qui les éprouve, avec les intuitions que les objets nous donnent, et que nous rapportons toujours aux objets. Cependant ces dernières seules servent de base à nos jugements, et c'est d'elles seules qu'il peut être question, quand il s'agit de vérité. Un objet nouveau ou rare nous plaît, nous amuse, nous frappe plus que lorsque ce même objet se sera présenté souvent ; mais ces circonstances ne changent pas pour nous ses formes primitives ou originaires. »

Toute l'argumentation de Sextus repose évidemment sur les opinions que les anciennes écoles idéalistes avaient accréditées au sujet du monde matériel. La matière, selon Pythagore, est le principe de l'indéterminé, de l'instabilité, du changement, de la discorde, et en général de toute imperfection. Or, tout ce qui est mobile, passager, multiple, n'est qu'un faux être, qu'un être illusoire. Par conséquent la science de ce qui passe, de ce qui varie, n'est qu'une fausse science, qu'une *science incertaine*, illusoire. Il n'y a de vrai que la science de

ce qui est immuable, éternel, infini. Selon Platon, la matière est aussi le principe du variable, de l'imparfait, du fini. Or, ce qui varie, ce qui est limité ou dépendant du temps et de l'espace, a moins d'être que ce qui est universel et invariable. Donc, les sensations qui ne correspondent qu'au variable et à l'individuel ne peuvent être la base d'une affirmation absolue. Certes, il y a au fond de ces idées une grande et importante vérité. Mais si l'on prend ces principes dans toute leur rigueur littérale, on tombe inévitablement dans le panthéisme ou dans le scepticisme. De ce que l'être immuable est la réalité suprême, l'être par excellence, s'ensuit-il que les corps n'aient qu'une existence illusoire, et ne puissent être l'objet d'une science certaine. Le variable existe comme variable; mais il n'en existe pas moins; et je puis l'affirmer en tant que variable avec la même certitude que j'affirme l'invariable en tant qu'invariable.

Mais nous dirons ici au sujet des sens ce que nous avons dit au sujet de la conscience et de la mémoire. De ce que la perception externe est infaillible et son témoignage certain, il ne s'ensuit nullement que nous ne nous trompions jamais sur les choses qui en sont l'objet; les plaintes universelles et notre propre expérience font foi du contraire. Seulement nous attribuons injustement aux sens des erreurs qui viennent de l'homme et du mauvais usage qu'il fait de ses facultés; soit que tirant imprudemment de fausses conséquences de leur témoignage, il se hâte d'affirmer sans raison suffisante que certaines qualités qu'il perçoit sont les signes de quelques autres qualités qu'il ne perçoit pas; soit qu'il les emploie à juger des choses qui ne sont pas de leur compétence ou qui sont hors de leur portée, et que par conséquent ils ne peuvent lui faire connaître; soit enfin que la confiance qu'il a dans leur infaillibilité, lui faisant oublier leur imperfection et leurs limites, il prétende pénétrer et résoudre par leur moyen, des questions dont il ne leur appartient pas de donner la solution. Car s'il est certain que *les sens ne nous trompent pas*, il ne l'est pas moins qu'*ils sont imparfaits*.

Ainsi, nous nous trompons souvent quand nous concluons de telle apparence visuelle la distance, le mouvement, l'im-

mobilité, la forme de tel objet; quand nous appliquons, par exemple, le sens de la vue à juger du degré de solidité ou de la saveur d'un corps; quand nous prononçons que la divisibilité de la matière aboutit nécessairement à des éléments simples, parce que nos sens, dans l'analyse des substances corporelles, ne peuvent outrepasser certaines limites, ou quand nous nous imaginons que le monde matériel finit là ou s'arrêtent nos perceptions de la vue et du toucher. Il en résulte qu'une condition essentielle pour ne pas se tromper sur les objets des sens, c'est d'abord de savoir ce dont chacun d'eux est capable et ce que nous avons droit de lui demander, et en second lieu de nous renfermer exactement dans les limites de son témoignage, et de n'ajouter aucun élément étranger aux éléments qui nous sont fournis par la perception externe.

L'imperfection des sens tient à des causes soit particulières, soit générales et communes à tous les hommes. En tant qu'elle dépend des organes de sensation dans l'individu, on y remédie en rétablissant ces organes dans un état sain et naturel, en les fortifiant par l'exercice, en suppléant à leur insuffisance ou en corrigeant l'irrégularité de leurs fonctions par des moyens artificiels. En tant que cette imperfection tient à la nature même de l'homme, on y remédie jusqu'à un certain point, en recourant à la raison et à l'expérience, soit pour tâcher de découvrir les rapports qui existent entre les qualités apparentes et les qualités intimes et secrètes des objets, soit pour passer de la sphère des choses visibles et tangibles à la sphère du monde invisible, où les objets des sens ont leur principe, leur raison, leur explication et leurs lois.

Nous avons dit que les sens se perfectionnent par l'exercice; mais c'est surtout par le secours de l'expérience d'autrui que se fait leur éducation. Car nous apprenons à bien juger par les sens, comme nous apprenons à bien juger par la conscience et la raison. De là, la nécessité de recourir souvent au témoignage des autres hommes, témoignage sans lequel nous serions exposés à commettre mille erreurs funestes, comme le prouvent les soins continuels qu'exige l'éducation du premier âge.

Enfin, la nature elle-même, dans la diversité de nos sens,

nous fournit un moyen presque toujours facile d'éviter les erreurs dans lesquelles nous pouvons tomber par rapport aux objets de la perception externe ; et ce moyen, c'est le pouvoir que nous avons de rectifier le rapport d'un sens par celui d'un autre, dans le cas où cela est possible. Car ce moyen n'est pas toujours praticable. Dans les circonstances où les autres sens ne nous seraient d'aucun secours, nous n'avons d'autre ressource que de demander à notre raison le meilleur usage possible de celui dont nous sommes obligés de nous servir.

Mallebranche, dans son ouvrage *de la Recherche de la Vérité*, consacre plusieurs chapitres *aux erreurs des sens*. Mais ce qui prouve qu'il n'avait pas l'intention d'attaquer la légitimité et la certitude du témoignage des sens, c'est que par *erreurs des sens* il entend les erreurs où nous tombons, en ne faisant pas l'usage que nous devrions faire de nos sens. Lui-même explique comment nous ne nous trompons que parce que nous faisons un mauvais usage de notre liberté, que parce que nous ne savons pas modérer l'empressement et l'ardeur de la volonté à adhérer aux seules apparences de la vérité. En un mot, l'erreur, selon lui, ne consiste que dans un consentement de la volonté, qui a plus d'étendue que la perception de l'entendement, puisqu'on ne se tromperait point si l'on ne jugeait simplement que de ce que l'on voit. Mais, ajoute-t-il, si nos facultés ne sont pas les *causes véritables* de nos erreurs, il est vrai de dire que toutes nos manières d'apercevoir nous sont autant d'*occasions* de nous tromper, puisqu'elles nous peuvent porter à des consentements précipités.

Lors donc qu'il parle des erreurs de la vue, soit à l'égard de l'étendue en soi, ou de l'étendue considérée par rapport, soit à l'égard des figures et des formes, soit à l'égard de la grandeur, de la vitesse ou de la durée du mouvement considérée en soi, soit enfin à l'égard des distances, il est évident que ce n'est pas la vue proprement qu'il accuse de nous tromper, mais l'esprit qui veut juger avec les yeux de ce dont les yeux ne peuvent juger qu'avec le secours de quelque autre sens et l'intervention de l'art, du calcul et de la raison.

Pour montrer que c'est ainsi qu'il l'entend, et qu'on ne peut en effet l'entendre autrement, il nous suffira de citer quelques-uns des exemples sur lesquels il fait l'application de ses principes.

1° *Erreurs de la vue touchant l'étendue :* « On voit, dit-il, assez souvent avec des lunettes des animaux beaucoup plus petits qu'un grain de sable qui est presque invisible : on en a vu même de mille fois plus petits. Ces atômes vivants marchent aussi bien que les autres animaux. Ils ont donc des jambes et des pieds, des os dans ces jambes pour les soutenir (ou plutôt sur ces jambes, car les os des insectes c'est leur peau). Ils ont des muscles pour les remuer, des tendons et une infinité de fibres dans chaque muscle, et enfin du sang et des esprits animaux extrêmement subtils et déliés, pour remplir ou pour faire mouvoir successivement ces muscles. Il n'est pas possible sans cela de concevoir qu'ils vivent, qu'ils se nourrissent et qu'ils transportent leur petit corps en différents lieux, selon les différentes impressions des objets : ou plutôt il n'est pas possible que ceux-mêmes qui ont employé toute leur vie à l'anatomie et à la recherche de la nature se représentent le nombre, la diversité et la délicatesse de toutes les parties dont ces petits corps sont nécessairement composés pour vivre et pour exécuter toutes les choses que nous leur voyons faire.

» L'imagination se perd et s'étonne à la vue d'une si étrange petitesse ; elle ne peut atteindre ni se prendre à des parties qui n'ont point de prise pour elle ; et quoique la raison nous convainque de ce qu'on vient de dire, les sens et l'imagination s'y opposent, et nous obligent souvent d'en douter.

» Notre vue est très-limitée ; mais elle ne doit pas limiter son objet. L'idée qu'elle nous donne de l'étendue a des bornes fort étroites ; mais il ne suit pas de là que l'étendue en ait. Elle est sans doute infinie en un sens, et cette petite partie de matière qui se cache à nos yeux est capable de contenir un monde, dans lequel il se trouverait autant de choses, quoique plus petites à proportion que dans ce grand monde dans lequel nous vivons.

» Les petits animaux dont nous venons de parler ont peut-être d'autres petits animaux qui les dévorent et qui leur sont

imperceptibles à cause de leur petitesse effroyable, de même que ces autres nous sont imperceptibles. Ce qu'un ciron est à notre égard, ces animaux le sont à un ciron ; et peut-être qu'il y en a dans la nature de plus petits et de plus petits à l'infini, dans cette proportion si étrange d'un homme à un ciron. »

Cet exemple, comme on le voit, prouve, non pas que la vue nous trompe, mais qu'elle est imparfaite, qu'elle ne peut nous faire arriver jusqu'aux dernières limites de la décomposition de la matière. Lors donc qu'en raison de cette insuffisance, nous sommes obligés de nous arrêter là où nous ne voyons plus rien, nous sommes dans l'*ignorance* de ce qui est au-delà ; mais nous ne sommes pas pour cela dans l'*erreur*, deux choses qu'il ne faut pas confondre. Il y aurait erreur sans doute si nous affirmions qu'il n'y a plus rien là où nous cessons de voir. Mais ce jugement négatif serait un acte purement volontaire, et ne saurait être mis sur le compte de la vue, dont les perceptions, comme celles de tous les autres sens, ne renferment et ne peuvent renfermer que des jugements affirmatifs. En effet, je vois quelque chose, ou je ne vois rien ; or, il est bien évident que là où je cesse de voir, là cesse par là même le témoignage du sens, que je n'ai plus par conséquent à consulter, puisqu'il n'a plus rien à me dire. Si donc, dépassant la limite où s'arrête ce témoignage, je m'élance dans les régions de l'inconnu, soit pour affirmer, soit pour nier des existences qui sont hors de ma portée, je ne juge pas, puisque tout jugement implique une connaissance, et que je n'en ai aucune ; je ne fais que des suppositions, et ces suppositions sont de mon fait ; ma *vue* n'y est pour rien.

Il faut cependant reconnaître, nous dira-t-on, que nos yeux nous trompent sur l'étendue en soi, puisqu'ils nous portent à croire, contrairement à la vérité, que cette molécule de matière qui nous est à peine perceptible, et qui pourtant est capable de contenir un monde, est le dernier degré de la petitesse, et qu'il n'y a pas au-delà d'étendue plus restreinte que celle qu'ils nous font voir. Cette objection repose évidemment sur la comparaison que l'on fait des étendues que nous pouvons percevoir à l'œil nu, avec celles que nous percevons par des moyens artificiels, c'est-à-dire à l'aide des mycroscopes et des

verres grossissants. Mais on ne fait pas attention que ces moyens artificiels n'ont pas pour effet de *rectifier les erreurs de la vue*, mais de *suppléer à son insuffisance*, en augmentant sa portée. Et d'ailleurs, n'est-ce pas toujours la vue qui se sert de ces inventions de l'art pour porter ses investigations au-delà des bornes où la nature est obligée de s'arrêter? N'est-ce pas toujours sur le témoignage de nos yeux que nous affirmons qu'une goutte d'eau contient des milliers d'animalcules parfaitement organisés? Remarquons bien que les microscopes ne changent pas la nature de l'étendue et les dimensions du lieu qu'elle occupe dans l'espace; seulement ils nous permettent de pénétrer plus avant dans les mystérieuses profondeurs de la divisibilité de la matière. Supposons encore des instruments encore plus parfaits, combien de secrets, combien de merveilles dont Dieu seul s'est réservé la connaissance, ne découvririons-nous pas encore dans ce monde des infiniment petits, où l'imagination se perd, et devant lequel la raison reste confondue, quelque idée qu'elle se fasse de la toute-puissance divine! Soit donc que notre pensée s'arrête aux limites que la nature assigne à nos sens, soit que, s'appuyant sur l'idée que nous avons d'un ouvrier infini, elle s'abstienne sagement de mesurer sa puissance et son adresse par notre vue et notre imagination, qui sont finies, il n'y a rien à conclure de là contre la certitude du témoignage des sens, relativement à l'étendue, puisque dans le premier cas nous nous bornons à constater ce qu'ils nous font voir, et que dans le second ce n'est plus à leur témoignage qui nous manque, mais à celui de la raison que nous avons recours.

2° *Erreurs de la vue touchant les figures :* « Pour les corps proportionnés à notre vue, qui sont en très-petit nombre en comparaison des autres, nous découvrons à peu près leur figure, mais nous ne la connaissons jamais exactement par les sens. Nous ne pouvons pas même nous assurer par la vue si un rond et un carré, qui sont les deux figures les plus simples, ne sont point une ellipse et un parallélogramme, quoique ces figures soient entre nos mains et tout proches de nos yeux.

» Je dis plus : nous ne pouvons distinguer exactement si une ligne est droite ou non, principalement si elle est un peu

longue ; il nous faut pour cela une règle. Mais quoi ! nous ne savons pas si la règle même est telle que nous la supposons devoir être, et nous ne pouvons nous en assurer entièrement. Cependant, sans la connaissance de la ligne, on ne peut jamais connaître aucune figure, comme tout le monde sait assez.

» Voilà ce qu'on peut dire en général des figures qui sont tout proches de nos yeux et entre nos mains ; mais si on les suppose éloignées de nous, combien trouverons-nous de changements dans la projection qu'elles feront au fond de nos yeux ? Nous voyons, par exemple, le soleil et la lune, et les autres corps sphériques fort éloignés, comme s'ils étaient plats et comme des cercles, parce que dans cette grande distance, nous ne pouvons pas distinguer si la partie qui est vers le centre de ces corps est plus proche de nous que les autres ; et à cause de cela nous la jugeons dans une égale distance. C'est aussi pour la même raison que toutes les étoiles et le bleu qui paraît aux ciel sont à peu près dans le même éloignement que leurs voisines et comme dans une voûte parfaitement convexe et elliptique, parce que notre esprit suppose toujours l'égalité où il ne voit point inégalité ; cependant, il ne la devrait positivement reconnaître qu'où il la voit avec évidence. »

La vue nous tromperait effectivement sur la forme des objets, si c'était elle que la nature eût chargée de nous faire connaître les formes et les figures. Mais comme toute forme, c'est-à-dire, comme toute limitation d'un objet dans l'espace suppose nécessairement les trois dimensions, et que de ces trois dimensions la vue ne nous en donne que deux, la longueur et la largeur, il est évident que demander à la vue la connaissance des formes, c'est lui demander ce qui est hors de sa compétence. Mais alors n'est-il pas souverainement injuste de mettre sur le compte de la vue les erreurs que nous pouvons commettre touchant les figures ? N'est-ce pas à nous à consulter l'expérience et la raison, pour savoir quel usage et quelle application nous devons faire de chacun de nos sens ? Or, que nous apprennent la raison et l'expérience ? Que nous ne pouvons juger avec certitude par le moyen des yeux que de la lumière et des couleurs, de la pluralité des apparences visuelles, et approximativement des

étendues colorées, et des distances, après toutefois que la vue a reçu l'éducation du toucher. Tant qu'elle se borne à témoigner de ce qui est de son ressort, nous sommes dans le vrai; mais si nous la forçons de sortir de sa sphère, nous nous égarons infailliblement. Mais c'est l'esprit qui doit s'accuser de faire violence aux lois de la nature, et d'intervertir l'ordre des fonctions qu'elle a assignées à nos sens. La vue nous a-t-elle jamais trompés lorsque nous l'avons fait servir à nous mettre en présence du spectacle de la création, à nous en faire connaître les phénomènes, à nous en faire admirer la richesse, la variété, la magnificence, l'ordre, la beauté, l'harmonie; à nous révéler cette foule d'existences que la main du Dieu créateur a semées dans l'immensité de l'espace, et que le toucher ne saurait atteindre; enfin à élever nos pensées vers l'Auteur de cet univers par la considération des merveilles sans nombre qui éclatent de toutes parts sous nos yeux? Que la raison ajoute à son témoignage ses calculs et ses combinaisons scientifiques, qu'elle s'élance encore au-delà des limites que la vue ne peut dépasser, ceci est conforme aux desseins de Dieu sur l'homme. Mais la raison elle-même pourrait-elle franchir ces limites, si elle n'avait eu d'abord pour guide les perceptions de la vue, et si ce qui lui est connu par le rapport des yeux ne l'avait pas mise sur la voie de cet inconnu qu'elle cherche sans cesse à pénétrer ?

Avertis comme nous le sommes par l'expérience que le sens du toucher est le régulateur de la vue, pour l'appréciation des formes, nous devons donc faire marcher ces deux sens de concert et comme auxiliaires l'un de l'autre, corroborer le témoignage de l'un par celui de l'autre, et recourir à la raison, et à la science, quand tous deux sont reconnus insuffisants. Au reste, il y a de l'exagération dans ce que dit Mallebranche sur l'impossibilité où nous sommes de nous assurer si une règle est exactement droite. Si cette impossibilité était réelle, la géométrie pratique serait impossible, et il faudrait renoncer à tous les arts qui exigent une précision rigoureuse dans leurs instruments et dans leurs moyens. Il faut bien qu'il n'en soit pas ainsi, puisque l'architecture, la construction navale, l'érection des monuments, et une foule d'autres industries par-

viennent tous les jours à des résultats qui seraient inexplicables si l'on ne supposait l'exactitude des procédés manuels et même visuels qu'elles emploient. Le maçon, le charpentier, le menuisier de nos bourgs et de nos villages ne se servent guère que de la géométrie des sens, et cette géométrie n'est pas à dédaigner. On a lieu quelquefois d'admirer jusqu'à quel point l'exercice et l'expérience peuvent perfectionner dans un simple ouvrier le sens de la vue, et lui donner une exactitude presque mathématique. Que ne pourrions-nous pas dire aussi de la justesse du coup-d'œil de certains chasseurs, de l'habileté de certains artilleurs à pointer le canon? Tous ces faits ne prouvent-ils pas que nous nous plaignons à tort de nos sens, puisqu'il dépend de nous d'obtenir d'eux des résultats aussi infaillibles?

Quant à la prétendue fausseté des dépositions de la vue, démontrée, selon Mallebranche, par les changements de forme et de grandeur que les objets subissent à nos yeux, selon la distance et l'éloignement, bien loin d'être une erreur, elle est le résultat nécessaire des lois de la vision; et ces lois sont elles-mêmes une des merveilles de la nature. On reproche à la vue de nous faire voir un objet rond ou carré, sous la forme d'une ellipse ou d'un parallélogramme, de nous montrer les corps célestes sous l'apparence de surfaces planes, etc.; mais, à moins de prétendre que Dieu s'est trompé lui-même dans la disposition des effets qu'il voulait faire produire à la lumière et aux couleurs, ou qu'il s'amuse à nous tromper par un système d'illusion, il faut reconnaître que dans l'ordre actuel de la nature, il était impossible qu'il en fût autrement, et que c'est là une loi d'optique et de perspective admirablement combinée par l'auteur des choses, une loi dont la science elle-même nous démontre le rapport parfait avec les distances, la situation de l'objet et la construction même de l'organe visuel. Quand les peintres sont obligés de représenter des cercles comme des ovales, afin que les objets paraissent dans leurs tableaux avec leur figure naturelle, ils ne font que se conformer à cette loi d'optique; et bien loin de considérer ces changements comme des erreurs, ils auraient bien autrement lieu de s'étonner si la différence d'éloignement ou de position

n'apportait aucune modification dans la vision des formes et des grandeurs : car la peinture n'est possible qu'à cette condition. Si donc nous connaissons ces effets, si nous pouvons nous en rendre compte, les calculer, les prévoir ; si nous savons d'ailleurs que c'est au sens du toucher, et, à son défaut, à la raison, à découvrir sous ces apparences visuelles la forme réelle des objets, nous n'avons à nous plaindre que de nous-mêmes, si nous prononçons des affirmations erronées.

3° *Erreurs de la vue touchant le mouvement :* « Il y a bien des rencontres, dit encore Mallebranche, dans lesquelles on reconnaît clairement que notre vue nous trompe touchant le mouvement des corps. Il arrive même assez souvent que les choses qui nous paraissent se mouvoir ne sont point mues, et qu'au contraire celles qui nous paraissent comme en repos ne laissent pas d'être en mouvement. Lors, par exemple, qu'on est assis sur le bord d'un vaisseau qui va fort vite et d'un mouvement égal, on voit que les terres et les villes s'éloignent : elles paraissent en mouvement, et le vaisseau paraît en repos.

» De même, si un homme était placé sur la planète de Mars, il jugerait à la vue que le soleil, la terre et les autres planètes, avec toutes les étoiles fixes, feraient leur circonvolution environ en vingt-quatre ou vingt-cinq heures, qui est le temps que Mars emploie à faire son tour sur son axe. Cependant la terre, le soleil et les étoiles ne tournent point autour de cette planète : de sorte que cet homme verrait des choses en mouvement qui sont en repos, et se croirait en repos, quoiqu'il fût en mouvement.

» Je ne m'arrête point à expliquer d'où vient que celui qui serait sur le bord d'un vaisseau corrigerait facilement l'erreur de ses yeux, et que celui qui serait sur la planète de Mars demeurerait obstinément attaché à son erreur. Il est trop facile d'en connaître la raison ; et on la trouvera encore avec plus de facilité si l'on fait réflexion sur ce qui arriverait à un homme dormant dans un vaisseau, qui se réveillerait en sursaut et ne verrait à son réveil que le haut du mât de quelqu'autre vaisseau qui s'approcherait de lui. Car, supposé qu'il ne *vît point de* voiles enflées de vent, ni de matelots en besogne,

et qu'il ne sentît point l'agitation et les secousses de son vaisseau, ni autre chose semblable, il demeurerait absolument dans le doute, sans savoir lequel des deux vaisseaux serait en mouvement : ni ses yeux ni même sa propre raison ne lui en pourraient rien découvrir. »

« De même, dit-il ailleurs, quoique nous sachions que la lune ne va pas du côté qu'il nous plaît d'aller, cependant, si nous la regardons en courant, nous la verrons toujours courir avec nous et du même côté que nous : donc, la raison est que l'image de la lune (j'entends toujours par l'*image* l'impression que l'objet fait au fond de l'œil) ne change point sensiblement de place dans le fond de nos yeux, quoique nous courions ; et cela à cause de la grande distance, comme il est facile de le démontrer. Ainsi, sentant bien que nous courons, nous devons naturellement juger qu'elle court comme nous. Mais quand nous courons en regardant des objets proches de nous, comme leurs images changent de place dans le fond de nos yeux, ou augmentent à proportion du mouvement que nous sentons en nous-mêmes, nous jugeons naturellement qu'ils sont immobiles, c'est-à-dire que nous les voyons immobiles. Or, ces jugements naturels, quoique très-utiles, nous engagent souvent dans quelque erreur, en nous faisant former des jugements libres qui s'accordent parfaitement avec eux. Car, quand on juge comme l'on sent, on se trompe toujours en quelque chose, quoiqu'on ne se trompe jamais en rien quand on juge comme on conçoit ; parce que le corps ne conçoit que pour le corps, et qu'il n'y a que Dieu qui enseigne toujours la vérité, comme je ferai voir ailleurs. »

Tous ces exemples ne prouvent qu'une chose, l'incompétence de la vue en beaucoup de matières, et la nécessité de compléter, dans un grand nombre de circonstances, les données qu'elle nous fournit, par l'application de quelque autre moyen de connaissance, qui supplée à son insuffisance ou remédie à son imperfection. Mallebranche savait bien que la science de l'astronomie, la science de la navigation, la science de la statique ne se sont pas constituées et ne s'acquièrent pas par le seul témoignage des sens. Il savait bien que les sens ne nous donnent, pour ainsi dire, que les matériaux de la science, ma-

tériaux informes que la raison seule peut mettre en œuvre, par le moyen des procédés dont elle dispose, procédés qui eux-mêmes nécessitent l'emploi de la réflexion et de la mémoire. Ainsi, il n'est pas une notion scientifique d'un ordre un peu élevé qui n'ait exigé le concours de toutes les facultés de l'homme. Ceux donc qui reprochent à la vue de ne pas nous donner une idée exacte de la grandeur, de la vitesse et de la durée du mouvement, semblent faire le procès à Dieu lui-même, puisque leurs plaintes ne tendent à rien moins qu'à l'accuser d'avoir obligé l'homme à recourir à tant de moyens et à tant de combinaisons pour s'élever à la science de la nature. Sans doute il serait fort commode de n'avoir besoin que de consulter ses yeux, pour juger de prime abord du mouvement de tous les corps célestes qui gravitent dans l'espace, et pour deviner au premier coup-d'œil tout le système du monde. Alors tous les hommes seraient des Newton et des Kœpler; et toutes les sublimes découvertes que ces grands hommes n'ont dû qu'à de longues et laborieuses recherches, non-seulement seraient accessibles aux plus ignorants, mais leur seraient révélées par un seul regard jeté au hasard dans les cieux; c'est-à-dire qu'on voudrait que l'homme connût aussi parfaitement le secret de l'univers avec ses sens matériels, que Dieu le connait lui-même par son intelligence infinie.

Mais il n'en est pas ainsi. Non-seulement la science n'a pas ses principes dans les sens, mais il n'en est aucune qui n'ait emprunté quelque élément à nos divers moyens de connaître, qui n'ait mis en jeu toutes les puissances intellectuelles de l'homme. Prenons pour exemple l'astronomie. Si la vue nous fournit les apparences célestes et la notion de leurs changements dans l'espace, et si le toucher nous donne l'idée du mouvement, c'est-à-dire de la translation des corps d'un lieu à un autre, c'est la conscience qui nous donne l'idée de la durée, et qui par la succession de nos pensées nous aide à mesurer le temps pendant lequel s'accomplit telle révolution. Mais cette appréciation de la durée du mouvement par la conscience serait imparfaite. Il faut que la raison complète et utilise toutes ces données par ses calculs, ses rapprochements, ses expériences, ses inductions, ses analogies, ses déductions, ses combi-

naisons de toutes sortes. En un mot, la science est l'œuvre de la raison, parce que la science est la connaissance des rapports qui existent entre les êtres, et que ces rapports ne nous sont connus que par la raison. Percevoir les faits matériels, voilà le propre des sens. Mais coordonner ces faits, saisir le lien qui les unit, remonter à leur cause, à leur loi, voilà le propre de la raison. Certes, la grandeur et la vitesse du mouvement des corps célestes est incontestablement hors de la portée des sens. Cependant on a calculé les révolutions des planètes autour du soleil; on a calculé la vitesse du mouvement de la terre sur son axe; on a calculé la grandeur de l'ellipse que décrivent les comètes, on est parvenu à déterminer la distance qui sépare notre globe du soleil et des planètes, on a mesuré leur circonférence, etc. Or, quelle meilleure preuve pouvons-nous donner de l'intention manifeste où a été le Créateur que l'homme s'adressât, non pas à ses sens, mais à sa raison aidée de tous les instruments que l'art peut lui fournir, pour connaître, je ne dis pas ses ouvrages, mais le secret de ses œuvres, autant du moins qu'il est donné à l'homme de pouvoir le pénétrer. Et en définitive, à quoi servirait donc la raison, si les sens nous donnaient tout ce ce qu'on paraît exiger d'eux ? Qu'on ne se plaigne donc pas de l'insuffisance des sens, puisque la raison est destinée à y suppléer, et qu'on ne dise donc pas que les sens nous trompent; puisque la raison sait si merveilleusement tirer parti de ce qu'on appelle les illusions et les erreurs des sens. N'est-ce pas précisément par le moyen de ses illusions et de ses erreurs que la raison s'élève tous les jours à de si admirables découvertes, à de si sublimes vérités ? Est-ce que la raison aurait pu constituer la science, si les sens nous trompaient réellement ? Est-ce que si leurs données étaient fausses, la science ne serait pas nécessairement fausse comme elles ? Car, tous les calculs de la raison, dans leur application à la connaissance de la nature, ont pour base le témoignage des sens, et ne sauraient en avoir d'autre.

Il serait superflu, d'après cela, de répondre directement aux exemples cités par Mallebranche, exemples qu'il est si facile d'expliquer par les lois de l'optique. L'homme qui, placé sur le bord d'un vaisseau, regarde les objets situés sur le rivage,

et les voit fuir, à mesure que le vaisseau s'éloigne, celui qui regarde la lune en courant et qui la voit courir avec lui, se trompent-ils véritablement? Non, sans doute. Le mouvement perçu est réel. Mais tel est l'effet du changement de position, que si dans ces deux cas le spectateur cesse de faire attention au mouvement du vaisseau ou à son propre mouvement, c'est l'objet qu'il regarde qui paraît se mouvoir. Car, comme il y a mouvement, il faut bien qu'il le perçoive, et comme son défaut d'attention l'empêche de le percevoir là où il est, il est tout simple qu'il le transporte là où il n'est pas. En supposant qu'il y ait réellement illusion, à qui la faute? Est-ce celle des sens ou celle de l'homme? Et d'ailleurs cette illusion est-elle bien dangereuse, et l'erreur qui en résulte est-elle bien sérieuse et bien grave, lorsqu'il suffit d'un coup-d'œil jeté sur le vaisseau ou sur soi-même pour qu'elle s'évanouisse?

4° *Erreurs de la vue concernant les distances :* « Que l'on suspende, dit Mallebranche, au bout d'un filet une bague, dont l'ouverture ne nous regarde pas, ou bien qu'on enfonce un bâton dans terre, et qu'on en prenne un autre à la main qui soit courbé par le bout; que l'on se retire à trois ou quatre pas de la bague ou du bâton; que l'on ferme un œil d'une main, et que de l'autre on tache d'enfiler la bague, ou de toucher de travers et à la hauteur environ de ses yeux le bâton avec celui que l'on tient à la main, et on sera surpris de ne pouvoir peut-être faire en cent fois ce que l'on croyait très-facile. Si l'on quitte même le bâton, et qu'on veuille encore enfiler de travers la bague avec quelqu'un de ses doigts, on y trouvera quelque difficulté, quoique l'on en soit bien plus proche.

» Mais il faut bien remarquer que j'ai dit qu'on tachât d'enfiler la bague ou de toucher le bâton de travers, et non point par une ligne droite de notre œil à la bague, car alors il n'y aurait aucune difficulté, et même il serait encore plus facile d'en venir à bout avec un œil fermé que les deux yeux ouverts parce que cela nous réglerait. »

Mais est-ce là réellement une erreur de la vue? La nature nous a donné deux yeux, apparemment parce qu'ils étaient nécessaires pour que le phénomène de la vision fût complet. Or si vous dérangez ces conditions, faut-il s'étonner si le té-

moignage de la vue cesse d'être exact? Prenez l'homme tel qu'il est, et non pas tel qu'il vous plait de le supposer. Or quand vous l'avez mutilé par vos hypothèses, ne venez pas ensuite accuser ses sens d'erreur; c'est vous qui tendez des piéges à la nature, en voulant qu'elle juge avec les seuls moyens que vous lui laissez, comme si elle avait encore tous ceux de l'usage desquels vous la privez. Mallebranche lui-même explique la difficulté où nous sommes d'enfiler une bague ou de toucher un bâton dans les conditions qu'il pose, en disant que cette difficulté vient de ce que l'angle formé par les rayons visuels qui se coupent et se rencontrent dans l'objet, n'est pas connu quand l'un des deux yeux est fermé. Il suffit donc de l'ouvrir pour que, les conditions naturelles étant rétablies, l'objet soit vu exactement dans la position où il est. La nature elle-même nous indique les circonstances dans lesquelles l'homme, pour bien voir, doit se servir de ses deux yeux ou n'en ouvrir qu'un. Ainsi quand le chasseur vise le gibier, il ferme un œil, parce que alors c'est de la ligne droite qu'il a besoin et non pas de l'angle formé par les rayons visuels. Mais pour revenir aux exemples précédents, ce que Mallebranche considère comme difficile peut devenir très-facile par l'exercice et l'expérience. Les premières fois sans doute, on ne réussira pas; mais à force de répéter l'épreuve, on finira par saisir le point juste où la bague sera enfilée et le bâton touché; tant la nature a de ressources, même contre ceux qui cherchent à la mettre en défaut, tant l'éducation et l'habitude ont de puissance pour corriger l'imperfection des sens et de tous nos moyens naturels de connaître.

Autre exemple : « Quand je vois un homme et un arbre à cent pas, ou bien plusieurs étoiles dans le ciel, je ne juge pas que l'homme soit plus éloigné que l'arbre, et les petites étoiles plus éloignées que les plus grandes, quoique les images de l'homme et des petites étoiles, qui sont peintes sur la rétine soient plus petites que celles de l'arbre et des plus grandes étoiles. Il faut encore savoir par l'expérience du sentiment la grandeur de l'objet, pour pouvoir juger à peu près de son éloignement; et parce que je sais ou que j'ai vu plusieurs fois qu'une maison est plus grande qu'un homme, je ne la juge pas

néanmoins ou je ne la vois pas plus proche. Il en est de même des étoiles. Nos yeux nous les représentent toutes dans une même distance, quoiqu'il soit très-raisonnable d'en croire quelques-unes beaucoup plus éloignées de nous que les autres. Ainsi, il y a une infinité d'objets dont nous ne pouvons point savoir la distance, puisqu'il y en a une infinité dont nous ne connaissons point la grandeur. »

Mais s'il y a une infinité d'objets dont l'imperfection de nos sens nous met dans l'impossibilité d'apprécier la distance, n'est-il pas tout-à-fait déraisonnable ou de vouloir les faire servir à cet usage, nonobstant leur incompétence, ou de les accuser d'erreur, si les appréciations que nous fondons sur leur témoignage re connu insuffisant, sont inexactes et erronées. Nous avons déjà fait remarquer ailleurs que, la vue ne nous faisant connaître que deux dimensions de l'étendue, la longueur et la largeur, son témoignage est nul, quant au jugement à porter sur les distances, dont l'appréciation exige la notion de profondeur. Si nous parvenons à juger de l'éloignement des objets, au moyen de la vue, ce n'est que lorsque l'expérience acquise par le moyen du toucher nous a appris à associer telle apparence visuelle avec telle grandeur ou telle petitesse, et telle grandeur ou telle petitesse avec telle situation dans l'espace ; et encore ne le pouvons-nous que d'une manière approximative, même pour des objets rapprochés de nous. Quant à ceux qui sont placés à de très-grandes distances, comme les globes célestes, tout le monde sait que l'appréciation de ces distances est du ressort des calculs astronomiques, dans lesquels la raison et les méthodes scientifiques jouent le principal rôle.

En voilà assez, ce nous semble, pour prouver que ce qu'on appelle erreurs des sens tient, non pas à ce qu'ils sont trompeurs, mais à ce qu'ils sont finis et limités, soit dans leur nature même, qui les oblige de se renfermer dans la sphère des objest qui sont de leur ressort, soit dans leur portée, qui ne leur permet pas de s'étendre au-delà de certaines bornes. On nous dispensera, je pense, de répéter, au sujet du toucher, de l'ouïe, du goût et de l'odorat, les observations que nous venons de présenter au sujet de la vue.

CHAPITRE III.

VÉRACITÉ ET CERTITUDE DU TÉMOIGNAGE DE LA RAISON.

Que n'a-t-on pas dit contre la raison? que n'a-t-on pas écrit pour rabaisser ce magnifique présent de la divinité? Cependant, si l'homme est la plus noble et la plus excellente de toutes les créatures, s'il est le roi de l'univers, s'il exerce un souverain domaine sur tous les objets qui l'entourent, s'il dispose des forces de la nature, si seul, entre tous les êtres qui peuplent cette terre, il peut s'élever par la pensée jusqu'à l'infini, jusqu'à Dieu, jusqu'à l'idée d'une Providence suprême, s'il jouit du sublime privilége de se gouverner par lui-même, s'il est libre enfin, à qui le doit-il, si ce n'est à la raison? La raison; n'est-ce pas par elle que nous sommes l'image de Dieu? La raison; n'est-ce pas cette lumière que tout homme apporte en naissant? *Lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* N'est-ce pas ce reflet de l'intelligence divine par lequel nous participons à la connaissance de la vérité, et à la lueur duquel il nous est donné de chercher Dieu et de le trouver, selon ces paroles de saint Paul s'adressant à l'Aréopage : *Quærere Deum, si fortè attrectent eum aut inveniant, quamvis non longè sit ab unoquoque nostrûm.*

Ne calomnions pas la raison, et sous prétexte de rabaisser l'orgueil humain, gardons-nous de flétrir par d'injustes mépris ce qui fait toute notre dignité et toute notre grandeur. De quoi nous plaignons-nous en définitive? de ce que la raison de l'homme est imparfaite et bornée, de ce qu'elle n'est pas infinie comme la raison divine? La raison humaine est ce qu'elle doit être dans l'ordre des desseins de Dieu : un instrument de connaissance dont nous pouvons faire un bon ou un maivais usage. Si, au lieu de nous en servir dans l'intérêt de la vérité, nous nous en servons dans l'intérêt du mensonge et pour nous abuser nous-mêmes, nous n'avons pas plus droit de la taxer d'infidélité et d'erreur, qu'un ouvrier ignorant et malhabile n'aurait droit d'accuser de ses maladresses les instruments dont il ne saurait pas se servir. La raison porte avec elle ses

conditions et ses règles qu'il faut nécessairement observer, pour qu'elle nous donne ce que nous lui demandons. Si nous commençons par violer ces règles, est-ce la raison qui doit en être responsable? Au lieu d'accumuler contre la raison des arguments qui ne sauraient avoir d'autre valeur que celle que leur donnerait la raison elle-même, ne serions-nous pas plus sages de chercher le moyen d'en faire toujours un usage conforme à notre destinée et aux vues de celui de qui nous la tenons?

Et qu'on ne croie pas que nous voulions exalter la confiance de l'homme en lui-même! Non; nous avons la conscience de la faiblesse humaine; nous connaissons la misère et l'imperfection de notre nature; nous savons qu'entre Dieu et l'homme, il y a l'infini; nous nous humilions profondément devant l'immensité de l'intelligence divine, en présence de laquelle nous confessons que toute science humaine n'est que vanité et que néant. Et néanmoins nous rendons grâces au Père des miséricordes, de ce qu'il lui a plu de laisser l'homme si grand encore après sa chute, et de ce que l'ayant fait libre, il lui a donné la raison pour l'éclairer, au milieu des ténèbres que l'ignorance et les passions sèment de toutes parts sur sa route. Ainsi, quelque humble idée que nous ayons de nous-mêmes et de notre puissance, nous trouverons toujours au fond de notre âme, et dans les nobles facultés dont Dieu l'a douée, assez de motifs pour nous montrer fiers et reconnaissants des dons qui sont notre partage.

Afin de répandre sur la question de la certitude du témoignage de la raison toute la clarté dont nous désirons l'entourer, rappelons d'abord en peu de mots les fonctions de la raison dans l'économie intellectuelle de l'homme, et les principales données qu'elle nous fournit.

1° C'est par elle que nous distinguons les êtres et leurs qualités, que nous percevons leurs rapports d'identité, de ressemblance, de différence, de supériorité, d'infériorité, d'égalité, etc.

2° C'est par elle que nous nous élevons à la connaissance de ces vérités d'intuition, de ces principes nécessaires qui sont *comme* la forme de l'esprit humain, c'est-à-dire à la notion

des rapports qui existent nécessairement entre toute existence et le temps, entre tout corps et l'espace, entre tout changement et une cause, entre tout mode et une substance, etc.

3° C'est elle qui nous conduit par l'induction des phénomènes de la nature aux lois qui les régissent, et qui nous fait croire à la stabilité et à la généralité de ces lois.

4° C'est elle qui nous conduit par la déduction des principes à leurs conséquences, et qui nous fait percevoir le rapport intime qui lie une vérité générale à toutes les vérités particulières et individuelles qu'elle renferme.

5° C'est par elle que nous distinguons le bien et le mal, le juste et l'injuste, et que nous connaissons intuitivement le rapport nécessaire qui existe entre toute action libre et la loi du devoir, entre cette loi du devoir et un législateur suprême.

6° Enfin, c'est elle qui nous donne la notion du beau et du laid, et qui nous fait attribuer la beauté ou la laideur aux différents objets de nos perceptions, selon qu'ils nous paraissent être le symbole de quelque perfection morale, ou le signe de quelque qualité contraire.

Or, demander si le témoignage de la raison est certain et infaillible, c'est demander si les différents rapports que nous venons d'énumérer sont réels ou chimériques, et si les croyances invincibles dont ils sont l'objet doivent être considérées comme de pures illusions de l'esprit, comme des erreurs de l'entendement. Or, qui oserait l'affirmer ?

Qu'il existe dans la nature des choses distinctes, semblables, différentes, opposées, supérieures, égales, inférieures, c'est ce dont personne ne doute. Tous les hommes perçoivent ces rapports, et tous croient à leur réalité. Tout le monde admet des ressemblances et des différences entre les êtres ; c'est sur elles que se fondent les classifications ; par conséquent, c'est sur elles que repose la science tout entière. Mais si ces ressemblances et ces différences existent, si tout le monde en parle, si tout le monde y croit, et si nul ne peut s'affranchir de cette croyance, comme nous ne les connaissons, ces rapports, que par la raison, il faut donc reconnaître qu'à cet égard déjà son témoignage est véridique et certain.

Qu'il y ait des vérités nécessaires, des principes absolus,

c'est-à-dire des rapports conçus par nous comme ne pouvant pas ne pas être, quelque supposition que nous fassions, c'est ce qui est reconnu universellement par tous les hommes. Quel est celui qui ne croit pas que tout corps occupe un lieu dans l'espace, que tout changement suppose une cause, que tout mode suppose un sujet d'inhérence? Ces principes ne sont-ils pas comme le fonds de l'intelligence humaine? Sans les idées d'*être*, de *cause*, d'*espace*, de *temps*, etc., la science serait-elle possible? Toute science ne s'appuie-t-elle pas sur ces idées, et ne suppose-t-elle pas nécessairement la réalité de leur objet? En effet, la physique étudie les *qualités* des *êtres*, la statique mesure les *forces*, l'astronomie calcule l'*étendue* des *mouvements* dans l'espace, et leur *durée* dans le *temps*. Mais si les *êtres*, les *causes*, l'*espace* et le *temps* n'étaient que des conceptions de l'esprit et non des réalités, je demande à quoi aboutiraient toutes ces sciences, si ce n'est à des chimères. Or, tout le monde croit aux résultats de la science, et à l'existence réelle des choses sur lesquelles elle opère. Donc la raison, à qui nous devons tous les principes de la science, nous présente encore ici un témoignage certain et irrécusable.

Que les phénomènes de la nature soient régis par des lois constantes et générales, que l'univers soit gouverné par un ensemble de moyens toujours les mêmes, c'est ce qui est visible pour tous les hommes ; c'est ce que tout le monde reconnaît si bien, qu'il n'est personne qui n'agisse conformément à cette croyance. Quel est celui qui doute sérieusement de la stabilité et de la généralité des lois de la nature? Quel est le sophiste qui, au moment même où il s'efforce de prouver l'illégitimité et l'incertitude du procédé de l'induction, ne suppose lui-même par induction que les autres hommes l'entendent, le comprennent et ont une intelligence semblable à la sienne, et ne croie invinciblement que la loi qui régit sa pensée, régit également la pensée de ceux auxquels il s'adresse? Pourquoi accorde-t-il chaque jour à son corps les aliments qu'il réclame; pourquoi suit-il l'ordre des saisons pour labourer, pour semer, pour récolter; pourquoi se conforme-t-il à l'expérience commune; pourquoi cette prévoyance sur ses propres dangers, *et ces conseils* de prudence donnés à ceux qui l'entourent, si

ce n'est parce qu'il croit fermement que telles circonstances étant données, tel phénomène doit infailliblement se produire? Mais puisque toute la sagesse humaine consiste à se conformer aux leçons de l'expérience, et que l'expérience repose elle-même tout entière sur l'induction, il faut donc admettre qu'ici encore la raison est un guide fidèle, et que nous devons nous fier à son témoignage.

Que toute vérité individuelle ou particulière contenue dans une vérité générale soit liée à celle-ci par un rapport tellement intime et tellement nécessaire qu'elle se déduise comme conséquence forcée et inévitable du principe qui la contient; c'est-à-dire, que nous ayons droit d'affirmer de l'individu ce que nous avons affirmé de l'espèce, et de l'espèce ce que nous avons affirmé du genre; en d'autres termes, que le raisonnement soit un moyen certain de parvenir à la vérité, et qu'il y ait des règles infaillibles pour bien raisonner, c'est ce que les détracteurs de la raison ne sauraient nier, sans renverser eux-mêmes tous les arguments qu'ils accumulent contre elle. Car si l'homme est incapable d'arriver à la vérité par le raisonnement, pourquoi raisonne-t-ils, et que peut-il prouver, en raisonnant, contre la certitude de la raison? Si au contraire ils admettent la légitimité du raisonnement comme moyen de preuve et de démonstration, ils reconnaissent ce qu'ils nient, c'est-à-dire, la véracité et l'infaillibilité de la raison, ainsi que la certitude des principes du raisonnement.

Qu'il y ait au-dessus de l'homme une loi morale règle suprême des mœurs, expression de la volonté éternelle de celui de qui nous tenons l'être; que nos actions soient bonnes ou mauvaises, méritantes ou déméritantes, selon leur rapport de conformité ou d'opposition avec cette loi; que l'homme soit doué d'un sens moral qui lui fasse distinguer le bien et le mal, le juste et l'injuste, et en vertu duquel il se reconnaisse digne de châtiment ou de récompense, suivant qu'il a violé ou accompli son devoir, c'est ce dont toutes les consciences, toutes les législations, et le consentement unanime des peuples rendent solennellement témoignage. Tous les hommes admettent la distinction du vice et de la vertu, de l'honneur et de l'infamie, de la bonne foi et de l'improbité, et cette distinc-

tion est la base commune de tous leurs jugements moraux. Tâchez de persuader, je ne dis pas au genre humain, mais à l'homme le plus simple et le plus dépourvu de ce qu'on appelle éducation, que la perfidie, le parricide, le vol, le mensonge, sont dignes de louanges, et que la probité, la bienfaisance, la clémence, la générosité sont dignes de mépris; une croyance invincible déposée au fond du cœur de l'homme viendra vous démentir, et tous vos arguments se briseront contre elle. Pour prouver que la raison est ici en défaut, il faudrait donc démontrer que celles de nos actions que nous jugeons libres ne le sont pas réellement; que c'est faussement que nous jugeons qu'il existe une loi morale par laquelle certaines choses sont commandées ou défendues, que cette loi est la règle de notre conduite et que nous sommes tenus de nous y conformer; que le rapport que nous jugeons exister entre nos actes libres et cette même loi est une pure chimère; enfin que c'est faussement que nous nous réputons dignes de châtiment ou de récompense, selon que nous avons agi de telle ou telle manière. Or, non-seulement cette preuve est impossible, mais la nature ne permet pas même le moindre doute à cet égard. Donc, ce n'est pas non plus sur ce point que la raison sera convaincue d'erreur et de mensonge.

Enfin que la notion de beauté et de laideur soit commune à tous les hommes, et qu'on ait cru dans tous les temps à la réalité de ce qu'elle représente; que cette notion soit le fondement de la littérature et des arts chez tous les peuples; que chez tous les peuples et dans toutes les consciences, elle se trouve associée plus ou moins clairement avec les notions du vrai, du bien, de l'ordre, du juste et du saint, et que cette association constitue les principes du goût pour tous les esprits où le sentiment moral s'est conservé pur et sans altération, c'est ce qu'il est aisé de vérifier par les règles de critique littéraire ou artistique qui nous ont été transmises par toutes les nations policées. Or, sur quoi pourrait-on donc s'appuyer, pour démentir ici le témoignage de la raison? niera-t-on la réalité du beau, admise et consacrée par toutes les langues? Mais le genre humain tout entier croirait-il à son existence, *s'il n'existait pas*? alléguera-t-on les contradictions de la rai-

son sur ce qui constitue le beau, et essaiera-t-on de prouver par là que le beau n'est qu'un point de vue de l'esprit qui varie selon les individus? Mais non-seulement le sceptique fait avec tout le monde la distinction du beau et du laid; mais à la lecture de l'Iliade, de Cinna ou d'Athalie, mais à la vue d'un tableau de Raphaël ou de Michel-Ange, mais au récit d'un acte extraordinaire de vertu, de courage ou de dévouement, il s'écriera involontairement avec la foule : que cela est beau, sublime, admirable! Ainsi la raison se trouve encore justifiée par le sentiment même, qui porterait ses plus ardents contradicteurs à adhérer à ses jugements.

Donc, sous quelque point de vue qu'on envisage la raison, elle nous apparaît toujours comme un témoin sincère, infaillible, à la véracité duquel nul homme n'hésite à se confier. Mais la croyance que son témoignage détermine en nous a-t-elle le même caractère d'irrésistibilité que celle qui s'attache aux dépositions des sens et de la conscience? Qui en doute? De part et d'autre, n'est-ce pas la même certitude, fondée sur le même degré d'évidence? Il en résulte que chacun de ces trois motifs de crédibilité est souverain dans sa sphère, et qu'il ne serait pas plus sage de vouloir prouver la véracité de la conscience et des sens par la raison, que de vouloir prouver la véracité de la raison par celle des sens et de la conscience. Sous ces trois formes, dit M. Gatien-Arnoult, c'est toujours la même voix qui parle avec la même force, la même lumière qui brille avec le même éclat. Pour que la légitimité de nos divers moyens de connaître pût être prouvée, il faudrait que ces preuves fussent données et comprises par autre chose que notre intelligence. Et comme elle seule pourrait les fournir et les admettre, ce serait en définitive notre intelligence qui se prouverait à elle-même sa véracité; cercle vicieux dans lequel s'égarent infailliblement tous ceux qui, accordant plus de confiance à la logique qu'à notre intelligence même, oublient que la première n'a d'existence que par la seconde, et ne peut par conséquent lui servir de preuve, puisqu'au contraire c'est en elle qu'elle a ses principes et sa base.

Et toutefois, telle est la singulière destinée de la raison, que tandis que nous ne saurions faire un pas sans elle, mille plain-

tes s'élèvent de toutes parts contre ses déceptions et ses erreurs. Et chose plus étonnante encore, c'est par la raison qu'on prétend convaincre la raison de fausseté. Ces accusations ont pour prétexte les égarements sans nombre dans lesquels l'humanité est tombée, et les conceptions bizarres, monstrueuses, absurdes, qui sont sorties du cerveau des philosophes dans les temps anciens et modernes. Mais la question n'est pas de savoir si l'homme peut se tromper sur les choses qui sont l'objet de la raison; il s'agit de savoir si c'est la raison qui nous trompe. Or, comment la raison pourrait-elle nous tromper, lorsque c'est par la raison seule que nous pouvons reconnaître que nous nous sommes trompés? Si la raison était réellement la source de nos erreurs, quel moyen aurions-nous de revenir à la vérité? Nous nous trompons, non parce que les instruments que Dieu nous a donnés pour connaître sont trompeurs, mais parce que nous nous en servons mal, ou parce que nos intérêts, nos préjugés ou nos passions nous entraînent à affirmer, contre l'évidence même des perceptions rationnelles. Du reste, il est vrai de dire que notre intelligence étant bornée, et beaucoup de choses dépassant la portée de notre raison, l'orgueil qui nous porte à la présomption et qui nous empêche d'avouer notre ignorance, nous expose souvent à prononcer des affirmations sur ce que nous ne connaissons réellement pas. Mais dans ce cas-là même, la raison, si nous la consultons, nous avertira de ses limites, et nous détournera de l'espoir insensé de saisir l'incompréhensible et de pénétrer l'impénétrable. Car la raison est à elle-même son propre correctif; et nul ne s'exposera à lui demander plus qu'elle ne peut donner, si c'est à elle-même qu'il s'adresse pour savoir ce qui est de sa compétence. Si l'on accuse si légèrement la raison de mensonge et de fausseté, ne serait-ce pas précisément parce qu'on oublie son imperfection, et parce qu'on lui attribue les mécomptes que l'on éprouve pour avoir voulu aller plus loin que ne nous permet d'aller la loi de notre nature? La raison humaine a ses bornes et ses règles; le moyen infaillible de ne point se tromper, c'est de bien connaître les unes et les autres.

Mais, nous dira-t-on, sans chercher à dépasser la mesure

de notre puissance intellectuelle, ne nous trompons-nous pas souvent, tout en ne demandant à la raison que ce que nous avons droit de lui demander? Que de faux rapports établis soit entre les êtres, soit entre nos propres idées; que de ressemblances, que de différences nous croyons percevoir, et qui n'existent pas; que de faux jugements sur le caractère moral des actions, que de fausses inductions, que de faux raisonnements, que d'erreurs de goût commises tous les jours par des hommes dont on ne révoque en doute ni les lumières, ni même le génie!

Mais ces faux rapports, ces fausses analogies, ces fausses différences, qui juge de leur fausseté, si ce n'est la raison? Et si le témoignage de la raison est certain et irrécusable, quand elle nous signale ces rapports comme chimériques, en vertu du principe de contradiction, ne devons-nous pas conclure que ce n'est pas la raison qui nous les a fait établir; car la raison ne peut pas être à la fois véridique et mensongère, certaine et incertaine; elle ne peut pas en même temps nous faire voir ces rapports, et nous montrer qu'ils n'existent pas. Or, si nous avons cru faussement les voir, n'est-ce pas dans notre imagination que nous les avons vus, dans notre imagination, source réelle de toutes nos illusions et de toutes nos erreurs?

Nous nous trompons souvent, nous dit-on, sur le caractère moral de nos actes, considérant comme bien ce qui est mal, et comme mal ce qui est bien. La conscience est donc un guide infidèle, puisqu'elle nous fait commettre de pareilles erreurs! Mais d'abord la raison, comme les sens, a besoin d'éducation : elle se développe par l'exercice, elle se perfectionne par la science. Ne mettons donc point sur le compte de la raison ce que nous devons mettre sur le compte de notre ignorance et de notre paresse à nous instruire. Si tout homme connaît intuitivement les premiers principes de la morale, il y a des règles à suivre, des conditions à remplir pour en faire une juste application aux diverses circonstances de la vie; et si nous ne tenons aucun compte de ces conditions et de ces règles, n'est-ce pas à nous-mêmes que nous devons imputer ces erreurs? En second lieu, ces erreurs, on nous croit

capables, sans doute, de les reconnaître comme erreurs. Mais qui est-ce qui nous rend capables de les apercevoir, si ce n'est la raison? Or, si c'est la raison qui juge maintenant que nous nous étions trompés, en regardant comme permis ce qui était défendu, ou comme défendu ce qui était permis, comment croire que c'est la raison qui avait d'abord commis l'erreur que son jugement actuel rectifie? On nous objectera peut-être que si la raison juge autrement qu'elle n'avait jugé dans le principe, c'est qu'elle est mieux informée, c'est qu'elle possède actuellement tous les éléments nécessaires pour bien juger. Donc, répondrons-nous, avant que cette condition fût remplie, on n'avait pas de *raison*, de *raison suffisante* pour affirmer ce qu'on a voulu cependant affirmer. Donc la raison elle-même veut que l'on ne juge qu'avec pleine et entière connaissance de cause.

Il y a de faux raisonnements, de fausses inductions; qui en doute? Mais est-il un seul sophisme qui n'ait son remède et son démenti dans la raison? Oui, certainement, la plupart de nos erreurs ne sont, à le bien prendre, que de fausses inductions et de faux raisonnements. Mais qui ne voit pas que ces erreurs seraient irrémédiables si elles avaient leur source dans l'emploi légitime et régulier de la raison? Car la raison employée comme elle doit l'être et suivant ses conditions naturelles, nous conduit à des croyances irrésistibles, contre lesquelles la raison resterait sans force, puisqu'elle-même nous les aurait données. Les fausses inductions, les faux raisonnements, ne sont donc faux que parce qu'ils sont contraires à la raison. S'ils pouvaient être conformes à la raison, supposition absurde, il serait prouvé, il serait évident par là même qu'ils ne sont pas faux. Ainsi, par exemple, pourquoi jugeons-nous que l'opinion populaire d'après laquelle certaines personnes n'oseraient sans crainte des plus grands malheurs se mettre en voyage, ou commencer une entreprise le vendredi, est un préjugé et une superstition? C'est parce que nous n'avons *aucune raison* claire, évidente, certaine d'associer l'idée du vendredi avec l'idée des événements de l'avenir; et cette raison n'existe pas plus pour ceux qui partagent ce préjugé, que pour ceux qui s'en moquent. Pourquoi au contraire croyons-

nous tous fermement que le soleil se lèvera demain? C'est parce que, en vertu du principe qui nous fait croire à la stabilité des lois de la nature, nous avons *raison* d'induire de ce qui a eu lieu tous les jours depuis la création du monde, ce qui doit avoir lieu demain, après-demain et tous les jours suivants jusqu'à la fin des temps. Il en est de même des fausses déductions; comme le jugement déductif n'est autre chose que la perception du rapport qui existe entre un jugement particulier et un jugement général, il est impossible que ce rapport soit perçu par la raison, s'il n'existe pas. Mais s'il n'est pas perçu par la raison, la supposition de ce rapport est donc le fait de l'homme et non le fait de la raison. Enfin, nous en dirons autant des erreurs de goût qu'on peut reprocher aux plus grands écrivains comme aux plus grands artistes. L'homme de génie lui-même ne travaille pas toujours sous la seule influence de sa raison; souvent il est dominé par l'imagination et le sentiment. Quand donc nous aurons fait la part de ce que lui inspirent quelquefois la passion et l'esprit de système, il restera la raison et tout ce qu'elle approuve; et ce qu'elle approuve est précisément la plus noble et la plus belle portion de son génie.

Mais les sceptiques croient triompher en objectant contre la certitude de la raison les différences ou plutôt l'opposition des lois, des coutumes, des genres de vie, des opinions et des croyances religieuses. « Ce thême est immense, dit M. Ancillon, et a été de tout temps le thême favori des sceptiques. Montaigne, Charron, La Motte Le Vayer, Bayle, le traitent avec une sorte de prédilection. Pascal lui-même, qui a sondé d'une main si ferme et si sûre l'abîme de notre ignorance, et qui n'a ébranlé et détruit d'anciens fondements que pour élever nos connaissances sur des bases plus solides, emploie quelquefois ce genre de raisonnement dans ses immortelles et sublimes pensées. Cependant il ne prouve rien. »

En effet, que conclure de ces oppositions? Qu'il faut suspendre son jugement, dit Sextus; car, comme ces antithèses se contrebalancent parfaitement, selon lui on ne peut rien affirmer, on ne peut rien nier, puisqu'il n'y a pas de raison pour adopter une opinion plutôt qu'une autre; il y a donc nécessité de rester dans le doute. Mais voyez comme le scep-

affirmer en ce qui les concerne, en vertu du même principe, il faut nécessairement convenir que toutes celles sur la solution desquelles elles sont unanimes, présentent tous les caractères de la certitude, et que nous avons droit d'affirmer cette solution comme vraie. Or, il est pour le moins aussi facile de démontrer par l'histoire l'accord constant, universel, des croyances du genre humain sur tous les points importants de la morale, et même sur les notions fondamentales de la science, que de démontrer le désaccord des opinions, des mœurs, des usages, dont la différence tient à des rapports essentiellement variables, quoique très-réels. L'un des plus ardents adversaires de la raison, M. de La Mennais, a lui-même consacré les derniers volumes de son *Essai sur l'Indifférence* à prouver la concordance des témoignages de toutes les générations et de tous les siècles, en faveur de l'existence de Dieu, de son unité, de sa providence, de l'immortalité de l'âme, des peines et des récompenses d'une autre vie, du dogme terrible de la chute originelle et de la corruption de la nature humaine, etc. Or, cette identité, cette universalité de croyance prouve que la raison n'est pas toujours en désaccord avec elle-même; et s'il est permis de ne pas se fier à elle quand elle se contredit et se dément elle-même, il est juste, ce semble, de lui accorder une foi entière quand il est démontré qu'elle a toujours tenu le même langage, et soutenu les mêmes principes. On nous dira peut-être que les vérités dont il s'agit ici ont été données à l'homme par la tradition, et non trouvées par la raison. Quand cela serait vrai, toujours est-il que c'est la raison qui dans tous les temps a été unanime pour recevoir ces traditions, pour recueillir ces enseignements comme conformes à la raison, comme dignes du respect et de la croyance des peuples, comme règles de la pensée et des actions des hommes, comme principes et comme conditions d'existence de la société. Il est faux d'ailleurs que la raison se contredise jamais. La raison est toujours du parti de la vérité; c'est l'homme seul et ses passions qui sont du parti de l'erreur. On ne peut donc rien conclure de l'antithèse de deux ou de plusieurs opinions sur le même sujet, si non qu'il ne peut y en avoir qu'une de vraie. Or, nous *défions* qui que ce soit de démontrer que ce n'est pas celle-là

que la raison approuve exclusivement, en condamnant toutes les autres.

M. Ancillon, résumant toutes les objections des sceptiques contre la véracité de l'intelligence humaine, les ramène aux trois suppositions suivantes, qui sont, dit-il, autant de pétitions de principes.

1[re] *Supposition :* Tout ce qu'on ne peut pas prouver est incertain.

« La proposition contraire, dit M. Ancillon, serait plus vraie : ce qui est certain n'a pas besoin d'être prouvé, il suffit de l'énoncer.

» Pour qu'il y ait quelque chose de certain, fussent les raisonnements du sceptique contre toute espèce de certitude, il faut que la raison humaine ait un point de départ fixe et immuable. Sextus prouve très-bien lui-même que quiconque voudrait tout prouver ne prouverait rien. La chaîne des raisonnements doit aboutir finalement à des faits primitifs qui nous sont donnés comme le fait de notre existence et qu'on ne peut nier sans se renier soi-même. La philosophie consiste à saisir dans l'unité du moi les faits primitifs, constants, universels, et à y ramener les faits dérivés, variables, particuliers. Pascal a dit : Il y a une force de vérité invincible à tout le scepticisme ; il y a une impuissance de démonstration invincible à tout le dogmatisme. Cette pensée de Pascal est admirable, parce qu'elle trace d'une manière nette et précise la ligne de démarcation entre le doute et la certitude. Point de vérité dont on ne puisse douter, du moment où l'on n'entend par vérité que ce qui est démontré ; car toute démonstration suppose une majeure, cette majeure supposera elle-même une démonstration, et celle-ci présentera le même caractère, ou partira de vérités tellement simples, évidentes, indubitables, qu'elles se refusent à toute espèce de preuve. La raison ne consiste pas dans le raisonnement seul ; au contraire, le raisonnement tire toute sa force des vérités qui ne sont pas susceptibles d'être raisonnées. »

2[e] *Supposition* : Tout ce qui n'a qu'une vérité relative n'est pas vrai. Il y a une vérité différente de la vérité relative, et la première seule est la vraie vérité.

desquels il dérive. Cette analyse et cette génération doivent s'arrêter quelque part, ou bien l'on tomberait dans le progrès à l'infini. Elles s'arrêtent nécessairement aux faits primitifs qui nous sont donnés dans le sentiment du *moi*, c'est-à-dire dans le sentiment de notre propre existence, et de l'existence de quelque chose qui n'est pas nous. Ce sentiment que la raison respecte, et qui est la base de toute certitude, n'est peut-être que la raison enveloppée, et la raison dans ses plus sublimes résultats n'est peut-être que ce sentiment développé; » c'est-à-dire, pour expliquer la pensée de l'auteur, défini et déterminé selon les circonstances, par la nature propre des êtres avec lesquels la perception met l'homme en rapport.

Telles sont, continue-t-il, les raisons d'arrêt qu'on peut opposer à l'esprit humain, quand il se jette dans la route du scepticisme. « Après avoir vu quels sont les principes de ce genre de philosophie, il serait intéressant de voir quelles sont les passions où elle prend quelquefois sa source, et de suivre ses effets dans les individus qui la professent, et dans ceux qui sont plus ou moins soumis à l'influence de leurs idées. On verrait que le désir d'ébranler les vérités de la foi, et celui d'assurer leur empire, en calomniant la raison humaine ; que l'égoïsme sensuel qui concentre l'esprit dans la matière, et l'égoïsme contemplatif qui se perd dans des rêveries mystiques, que l'orgueil du savoir et la vanité du paradoxe ont également conduit au scepticisme. L'indifférence ou le désespoir de l'esprit, l'audace qui hasarde tout, et le découragement qui n'entreprend rien, ont été tour-à-tour le résultat de cette fausse philosophie. »

En accumulant les motifs de crédibilité que les esprits sages font valoir en faveur de la raison, et en prolongeant cette discussion peut-être au-delà des bornes que nous aurions dû nous prescrire, nous n'avons pas cru assurément que notre argumentation fût le moins du monde nécessaire pour réhabiliter le témoignage de la raison. La raison se défend fort bien elle-même ; elle a dans la conscience de chacun un tribunal où elle juge ses contradicteurs, et ses arrêts sont sans appel. Notre unique but a été de suivre les sceptiques dans tous leurs *détours*, et de leur ôter tout prétexte de dire que quelques-

unes de leurs [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. Après avoir établi la légitimité de nos moyens [illegible] de connaître, il nous reste à examiner à quel titre et à quelles conditions nous devons recevoir comme certaines les connaissances qui nous viennent du dehors par voie de transmission.

CHAPITRE IV

DE L'AUTORITÉ DU TÉMOIGNAGE DES HOMMES, ET DE SES CONDITIONS DE CERTITUDE.

L'homme est un être sociable : il n'est pas fait pour vivre seul. La société n'est pas seulement la condition de son bonheur et de son perfectionnement moral : elle est encore, dans toute la rigueur du terme, la condition de son développement intellectuel. S'il ne savait que ce qu'il apprend directement par ses perceptions individuelles, sa science, il faut l'avouer, serait bien circonscrite. Ses moyens de connaître ne peuvent donc se borner à ceux que nous venons d'énumérer ; il faut que l'homme soit enseigné, je ne dis pas seulement pour que son intelligence se complète, mais même pour qu'elle sorte des langes où elle est primitivement enveloppée : c'est la loi de sa nature. Or, l'homme est enseigné d'abord par le langage. C'est par lui qu'il reçoit ses premières idées distinctes. Le langage est une science toute faite, sans laquelle l'esprit humain resterait dans une éternelle enfance. Il l'est en outre par l'histoire, qui lui fait connaître le passé, et sans laquelle son existence serait renfermée dans un seul point de l'espace et du temps. Il l'est tous les jours par le témoignage et l'expérience des autres hommes, qui, en le faisant participer à la connaissance des faits qu'il n'aurait pu percevoir et des lois qu'il n'aurait pu découvrir par lui-même, ouvre pour ainsi dire à sa prévoyance les mystérieuses profondeurs de l'avenir. En un mot, le genre humain est une chaîne non interrompue de traditions, dont le premier anneau se rattache au berceau du monde, et dont le dernier s'arrêtera à la fin des temps ; et la société n'est elle-même que le moyen naturel et nécessaire dont Dieu a voulu se servir pour transmettre et perpétuer la vérité, pour conserver

la mémoire des faits anciens, le dépôt des connaissances acquises, et pour garantir par cela même l'intégrité des croyances morales, et les progrès de la science humaine.

L'homme a donc des moyens extérieurs de connaître, comme il en a d'intérieurs, et les uns et les autres sont également légitimes et doivent se servir mutuellement d'appui. Nier l'autorité du témoignage humain, pour n'en reconnaître d'autre que celle de la raison privée, qu'est-ce autre chose que détruire toute certitude humaine? Car quelle raison aurions-nous de croire à la véracité de nos perceptions personnelles, si nous refusions de croire à ce que les autres hommes nous attestent comme l'ayant vu, senti, perçu? Si la conscience, la mémoire, les sens, la raison sont en nous des moyens légitimes de connaître, pourquoi ne le seraient-ils pas dans les autres hommes? Quoi! le témoignage de l'intelligence humaine ne serait infaillible que dans le *moi*; il perdrait toute sa valeur, il cesserait d'être véridique et certain du moment qu'il émanerait d'un autre homme que nous; de sorte que plus les dépositions seraient nombreuses, moins elles seraient croyables! On ne saurait pousser la déraison plus loin. On nous objectera sans doute que l'incertitude du témoignage humain comme motif de crédibilité ne porte pas sur la véracité des perceptions des témoins, mais sur leur fidélité à n'attester par la parole que ce qu'ils ont réellement perçu. Mais si nous nous croyons capables de dire la vérité, pourquoi les autres hommes nous paraîtraient-ils indignes de toute créance? Pour que le témoignage des hommes fût légitimement rejeté comme moyen de connaissance, il faudrait prouver ou que l'homme ne dit jamais la vérité, ou que dans le plus grand nombre de cas il ne se sert de la parole que pour mentir, et que c'est par exception qu'il se montre quelquefois véridique et sincère. Or, quelle que soit la corruption de la nature humaine, prise dans sa généralité, personne n'oserait la calomnier au point de soutenir, ou que l'homme est naturellement et absolument antipathique à la vérité, ou que l'instinct du mensonge l'emporte tellement en lui sur le penchant au vrai, que ce soit une loi de la raison de révoquer en doute la véracité de son témoignage. Mais l'existence même de la société démontre qu'il n'en est pas ainsi. La

société ne s'est établie et ne se conserve que par la confiance mutuelle que les hommes s'inspirent. Cette disposition à la confiance est l'état naturel et primitif de l'esprit humain ; elle accompagne nécessairement le penchant à la sociabilité, penchant indestructible dans l'homme, et qui ne pourrait exister sans elle. En effet, les hommes ne se rapprochent et ne se lient entre eux que par la foi qu'ils s'accordent réciproquement. Ils ont besoin de se croire les uns les autres, et le fait est que la défiance, lorsqu'elle est universelle, lorsqu'elle est portée à l'extrême, a été regardée dans tous les temps, non-seulement comme une insulte personnelle faite à ceux qui en sont l'objet, mais même comme une injure qui s'adresse à l'humanité tout entière.

Mais en soutenant que la foi au témoignage est dans la nature de l'homme, et que par conséquent elle est conforme à la raison et aux desseins de Dieu, nous ne prétendons pas dire pour cela que l'homme est toujours véridique, et que cette foi au témoignage ne peut jamais s'altérer par des causes accidentelles. Aussi, de même qu'il y a des règles à observer pour éviter les erreurs dans lesquelles nous tombons souvent, en faisant usage de nos moyens intérieurs de connaître, de même il y a des conditions à remplir pour que le témoignage humain, présente le degré de certitude qui doit nous le faire admettre avec une entière confiance. Mais avant de poser ces conditions, remontons à l'origine du penchant qui nous porte à croire à la parole d'autrui.

Dans l'enfance, le témoignage agit directement sur l'esprit, en vertu d'un instinct spécial dont l'absence rendrait toute éducation impossible : *Oportet discentem credere*. Dans le premier âge, la foi au témoignage est entière, absolue, et elle doit l'être. Cette foi résulte du sentiment qu'il a de son ignoaance, de ses besoins et de sa faiblesse, sentiment qui lui révèle au moins d'une manière obscure la nécessité de se laisser gouverner par ceux que la Providence a préposés au soin de l'éclairer et de veiller à sa conservation. Tant que ce premier penchant de la nature n'a pas été trompé par ceux qui l'entourent, l'enfant s'y abandonne avec une confiance naïve. « Il n'est pas, dit M. Garnier, une proposition dont on ne puisse

contenir la vérité ? Ceux qui ne voient pas comme la *masse* sont appelés *fous* ou *infirmes*, et les grands hommes qui la devancent ne reçoivent d'elle le titre de sages et de forts que quand elle a pu les rejoindre. »

Il y a du vrai dans ces observations; mais tout ne l'est pas également. Si l'on admettait sans restriction les principes de M. Garnier, la certitude du témoignage humain serait chose bien fragile. On ne peut nier sans doute que la connaissance que nous avons de notre disposition personnelle au mensonge, quand quelque intérêt nous porte à la dissimulation, ou que l'expérience que nous avons faite de la mauvaise foi d'autrui, n'ébranle fortement en nous la confiance au témoignage. Mais est-il vrai que le motif de crédibilité ou d'incrédulité qui, dans l'âge de réflexion et de raison, nous porte à croire ou à ne pas croire à la parole d'autrui, repose uniquement sur l'induction et l'analogie ? En un mot, est-ce seulement parce que l'homme transporte à ses semblables son instinct de véracité, ainsi que ses fraudes et ses erreurs, que tel fait qui lui est attesté par un ou plusieurs témoins, que telle assertion qui est avancée devant lui par telle ou telle personne, lui paraît digne ou indigne de créance ? On pourrait présumer, d'après la manière dont M. Garnier s'exprime, qu'il le pense ainsi.

Selon lui, les règles qui composent l'examen du témoignage en justice et ce qu'on appelle la critique historique ne dépassent en rien l'induction.

« Lorsqu'au lieu d'admettre sur parole, dit-il encore, l'existence d'un fait contingent, nous admettons une proposition scientifique que nous ne voulons ou ne pouvons nous-même vérifier, nous nous appuyons encore dans l'âge mûr sur l'induction. Nous pensons que ceux qui ont fait d'un sujet la méditation de toute leur vie doivent mieux le connaître que nous-même, et nous recevons leur *autorité*, si d'ailleurs nous ne voyons chez eux aucune cause de mensonge ou d'erreur. C'est en vertu d'une semblable induction que, dans le cas où nous examinons une question par nos propres lumières, nous aimons encore à nous appuyer sur l'autorité des grands noms. »

Cette opinion est encore plus explicitement exprimée par le *passage* suivant de M. Gérusez : « Nous attribuons, dit-il, à nos

semblables les qualités que nous reconnaissons en nous-même ; et comme nous trouvons en nous l'instinct de véracité à côté de l'instinct de la fraude, nous supposons en autrui une disposition identique à proclamer ou à voiler la vérité. Dès lors, le témoignage n'a plus pour nous une valeur absolue, il ne prévaut pas par lui-même, mais par des circonstances dont nous sommes juge. C'est pour cela que chez les hommes faits le témoignage a plus d'autorité sur les esprits sincères que sur les fourbes, sur ceux qui ont été rarement trompés, que sur ceux que l'expérience a souvent déçus dans leur confiance. La faculté de croire ou la foi s'altère par l'expérience ou par l'habitude de la fraude ; mais elle n'est pas détruite absolument, et continue de s'exercer à des degrés divers, selon la diversité des esprits et sous le contrôle de la raison. »

Tout cela suffit peut-être pour expliquer dans un grand nombre de circonstances pourquoi nous croyons ou nous ne croyons pas au témoignage. Mais cela ne suffit pas pour établir la légitimité et la certitude objective du témoignage considéré en lui-même ; et c'était cependant là le point capital à examiner. MM. Garnier et Gérusez posent à la vérité des règles pour diriger la croyance relativement au témoignage ; mais en empruntant exclusivement ces règles à l'induction et à l'analogie, ils leur ôtent une grande partie de leur valeur, ou plutôt ils les annulent complètement, comme le prouve le passage suivant :

« S'il s'agit de faits, dit M. Gérusez, il faut que les témoins n'aient pu être ni menteurs ni dupes. Pour résoudre ces questions, nous n'avons pas d'autres lumières que celles de la raison qui, sera plus ou moins exigeante selon que la faculté de croire aura souffert des atteintes plus ou moins graves. Ce qui suffit à l'un ne suffit pas à l'autre. Beaucoup d'esprits ont besoin d'une évidence complète qui se trouve rarement dans ces matières ; *car il est bien difficile qu'on puisse démontrer victorieusement qu'un témoin n'a pu vouloir tromper ou être trompé.* »

Il en résulte que ces règles sont arbitraires et inapplicables : arbitraires, en ce qu'elles dépendent de l'exigence de la raison de chacun et des atteintes plus ou moins graves qu'aura souf-

fertes la faculté de croire; inapplicables, en ce qu'il est à peu près impossible, selon M. Gérusez, de s'assurer si les témoins ont été menteurs ou dupes. Par conséquent, nous ne pouvons jamais être certains, j'entends d'une certitude absolue, de la vérité des choses qui nous sont attestées par le témoignage des hommes; nous ne pouvons avoir à cet égard qu'une probabilité fondée sur l'opinion que nous nous serons faite, d'après notre expérience personnelle, de la véracité de nos semblables. Et il est si vrai que c'est ainsi que l'entend M. Gérusez, qu'il ajoute plus loin : « La foi au témoignage est un fait involontaire et variable; rien ne peut faire que nous ne croyions pas quand nous croyons, ni que nous croyions quand nous ne croyons pas. Ce fait échappe à notre volonté comme à celle des autres; aussi n'est-il pas de plus cruelle tyrannie que celle qui prétend imposer des croyances. »

Oui, sans doute, la foi au témoignage est un fait involontaire. Mais ce fait involontaire n'est pas aussi variable que vous le prétendez; il est soumis à des conditions qui sont les mêmes pour toutes les intelligences, et c'est dans ces conditions universelles que la certitude du témoignage humain a sa source et son principe. Ainsi, au lieu de dire, comme vous le dites, avec plus d'irréflexion sans doute que de mauvaise intention, que « l'autorité du témoignage des hommes est subordonnée à la raison, qui le confirme ou l'infirme en vertu d'une autorité supérieure, » c'est-à-dire, pour parler plus clairement, au bon plaisir de chacun, nous démontrerons au contraire que cette autorité, quand elle est rendue évidente par l'accomplissement de certaines conditions que nous ferons connaître, s'impose à la raison avec une force irrésistible et souveraine, et qu'il n'y a nullement tyrannie à vouloir qu'elle y adhère, puisqu'alors, bien loin de lui faire violence, on ne fait que lui rappeler les lois auxquelles elle est soumise. Reconnaître à la raison individuelle une autorité supérieure à celle du témoignage, et le droit d'infirmer ou de confirmer la vérité des faits que ce témoignage a pour objet de nous transmettre, ne serait-ce pas subordonner, par exemple, l'authenticité des faits évangéliques à la chose du monde la plus accidentelle et la plus variable, c'est-à-dire aux atteintes plus ou

moins graves que la faculté de [illegible] dans les différents individus ?

Le témoignage, nous [illegible] mais par des circonstances [illegible] doute, la raison est juge [illegible] suivant sa nature [illegible] sont supérieures. Elle juge [illegible] elle juge de la vérité [illegible] cipe, c'est-à-dire par [illegible] n'est pas en son pouvoir [illegible] stances qui doivent [illegible] nous pour cela proscrire la liberté [illegible] fication des faits par la critique des témoignages [illegible] Mais nous disons que l'homme [illegible] et qu'il cesse de l'être lorsque [illegible] avec conscience et de bonne foi [illegible] de crédibilité [illegible] moignage [illegible] veillante, [illegible] passion, et [illegible] inexplicable [illegible] rer à l'ex[illegible] Loin donc que [illegible] il est souvent [illegible] vrai de dire que [illegible] avant tout examen [illegible] le monde [illegible] sar, d'après [illegible] songe [illegible] cette vérification [illegible] y a donc des cas [illegible] pas même besoin [illegible] pas que c'est [illegible] vient bien certainement [illegible] mais elle intervient par un [illegible] dont nous ne sommes [illegible] forme en nous.

Où veut-on donc en venir en voulant que [illegible]

raison prévale sur l'autorité du témoignage ? Veut-on que la raison, se concentrant dans chaque individualité, se déclare indépendante de toutes les vérités dont le genre humain est dépositaire, et se mette ainsi en dehors de l'humanité ? Ou bien prétend-on lui attribuer une souveraineté tellement absolue qu'il dépende d'elle d'accorder ou de refuser l'existence aux faits les plus universellement attestés ? Mais outre qu'elle n'est pas libre d'admettre ou de rejeter à son gré certains témoignages qui portent avec eux leur évidence, comment ne voit-on pas que toute philosophie individualiste est une philosophie anti-sociale, puisque la société repose tout entière sur le témoignage humain ? Lois, justice, morale, institutions civiles et politiques, culte et croyances religieuses, familles, peuples, gouvernements, tout cela n'est-il pas fondé sur la tradition, c'est-à-dire sur l'autorité soit humaine, soit divine ? Mettre la raison individuelle au-dessus du témoignage, c'est mettre en question tout le passé, qui est la base du présent et le gage de l'avenir. Quel est celui d'entre nous qui, chaque jour, n'admet pas uniquement sur le témoignage des autres hommes une foule de faits dont nous ne doutons pas plus que de notre existence ? Si avant d'obéir aux lois de son pays, chacun des trente-trois millions de Français était obligé de vérifier par lui-même tout ce qui constitue la patrie, la patrie ne subsisterait pas long-temps. Et si en ce moment elle est si troublée, si agitée, ne serait-ce pas précisément parce que les tendances du siècle cherchent à faire prévaloir l'autorité de la raison privée sur l'autorité du témoignage ?

Examinons maintenant la question de savoir si la vérité des faits transmis par le témoignage n'est qu'une vérité d'induction, c'est-à-dire, si la croyance au témoignage se forme, dans l'âge de raison, uniquement en vertu du principe d'induction et d'analogie. Lorsque mon esprit transporte un phénomène observé dans un objet, du présent au passé et à l'avenir, je raisonne par induction; lorsque j'étends un élément observé dans un objet à d'autres objets semblables, je raisonne par analogie. Ainsi je juge, d'après ce que je vois se passer régulièrement tous les jours, que le soleil reparaîtra demain sur l'horizon, de même que je juge de la pesanteur de tous les corps

par la pesanteur de ceux sur lesquels j'expérimente. « Mais, dit M. Garnier, le fait intellectuel que l'on désigne sous le nom d'induction n'engendre pas la certitude, mais une simple croyance. Or, *croire*, ajoute-t-il, n'est pas *connaître*. » S'il en est ainsi, la foi au témoignage, qui, selon lui, repose uniquement sur l'induction, n'est pas une connaissance. Donc, le témoignage est absolument nul comme moyen de connaître. Cette conséquence ressortira plus clairement encore du principe, si l'on considère que l'induction n'est qu'un moyen de prévoyance, et l'analogie qu'un moyen de présomption; moyens qui ne nous donnent en définitive que des probabilités, tant que *l'observation n'a pas confirmé les lois que l'analogie avait soupçonnées, et vérifié les faits que l'induction avait admis,* comme l'établit M. Gérusez. En effet, nous ne pouvons que *conjecturer l'avenir*, et que *présumer* les lois qui régissent les êtres non encore soumis à nos expériences. La certitude du témoignage humain se trouve donc réduit par ce système à une simple probabilité. Ainsi, nous ne pouvons pas dire en nous fondant sur l'autorité du témoignage : Je suis certain de l'existence de Rome, de César, de Jésus-Christ, des Apôtres, de Charlemagne, de saint Louis ; mais seulement, je présume que cette ville existe, que ces personnages ont réellement paru sur la terre. Mais n'est-ce pas là du scepticisme ? Car si l'histoire, qui n'est autre chose que le recueil des témoignages, ne peut nous donner que la vraisemblance, au lieu de la vérité, elle n'est plus une science, mais une fantasmagorie, et ne mérite pas plus de créance que les rêveries de l'astrologie judiciaire.

On vient de voir où conduit nécessairement l'assimilation de la croyance au témoignage avec la croyance inductive. Il nous reste à expliquer pourquoi l'induction ne peut seule constituer l'autorité du témoignage, et comment sa certitude est le résultat du concours de tous les principes de la raison.

L'induction ne se rapporte proprement qu'à l'avenir; son objet principal, c'est de nous faire prévoir ce qui n'est pas encore. La faculté de prévoir l'avenir, voilà ce qui constitue réellement l'expérience humaine. Je puis bien, en présence du lever du soleil, induire du phénomène que

perçois en ce moment, non-seulement qu'il se renouvellera demain matin, mais encore qu'il s'est renouvelé constamment de la même manière avant ma naissance, et ainsi de suite en remontant jusqu'à la création. Mais je ne ferais que le présumer, quant au passé qui s'est écoulé avant moi, si je n'en étais certain par le témoignage de ceux qui m'ont précédé. Ainsi, bien loin que l'induction soit le principe de la certitude du témoignage, c'est elle au contraire qui, pour remonter dans le passé, et pouvoir l'affirmer avec certitude, est obligée de s'appuyer sur le témoignage. Car si l'observation individuelle peut par elle-même constater le présent, il n'y a que le témoignage des hommes qui puisse constater le passé ; en un mot, pour savoir certainement si les choses se sont passées avant moi de la même manière qu'elles se passent aujourd'hui sous mes yeux, il faut que je consulte l'histoire, la tradition, ou que je m'adresse à l'expérience de ceux qui ont vécu avant moi.

Du moment qu'il est bien établi que l'avenir seul est du domaine de l'induction, et que le passé est et doit être du domaine du témoignage, il est impossible de faire reposer celui-ci sur le premier, à moins de confondre deux objets de connaissance aussi divers que le passé et l'avenir. Comment ne comprend-on pas en effet qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir qu'un seul moyen de connaître ce qui n'est plus, ou ce qui se passe hors de la sphère de nos perceptions personnelles, le témoignage ; et qu'infirmer la certitude du témoignage, en le subordonnant au calcul des probabilités, c'est anéantir la science, puisque toute notre science est dans le passé et ne subsiste que par le passé ?

Pouvons-nous davantage soumettre l'authenticité du témoignage à la condition de l'analogie ? Nous allons démontrer que non. Le principe que nous combattons peut se ramener à la proposition suivante : De même que l'homme attribue par analogie à des êtres corporellement semblables à lui une intelligence semblable à la sienne ; de même il attribue ou refuse aux témoins de la véracité, d'après le penchant qui le porte lui-même à la vérité ou au mensonge : de sorte que si ses intérêts ou ses passions le portent habituellement à mentir, il *sera disposé* à ne jamais croire au témoignage d'autrui. Ainsi

l'état particulier du *moi* sera la mesure de la confiance qu'on doit accorder aux témoins, et, qui plus est, la mesure de la vérité contenue dans leur témoignage. Mais c'est là placer l'évidence dans le sujet de la connaissance, au lieu de la placer dans l'objet ; c'est-à-dire, c'est subjectiver le témoignage, et par conséquent lui ôter toute sa valeur réelle, toute sa certitude. Remarquons d'ailleurs que l'analogie se borne à nous faire soupçonner dans les objets semblables à ceux que nous avons observés, l'existence des qualités que nous avons trouvées dans ceux-ci. Ainsi, la pesanteur de l'air a été soupçonnée long-temps avant d'avoir été constatée par des expériences positives ; ce qui prouve que l'analogie, pour conduire à des résultats certains, doit être vérifiée. Mais le passé, objet du témoignage, n'est pas, par sa nature, susceptible de vérification. Le témoignage restera donc nécessairement problématique et incertain, s'il n'a d'autre garantie de vérité que l'analogie.

Mais, nous dira-t-on, sur quoi faites-vous donc reposer l'autorité du témoignage humain, si vous ne l'appuyez pas sur le principe d'induction et d'analogie ? Nous répondrons que la croyance au témoignage se fonde sur toutes les lois de l'intelligence, et que toutes les fonctions de la raison sont en jeu pour la légitimer et la confirmer. Dans les desseins de la Providence, et dans l'ordre du développement de la connaissance humaine, le témoignage humain joue un rôle si important, que l'on comprendra sans peine que son autorité devait être établie sur des bases assez solides pour n'être point ébranlées au moindre vent du doute. Comme la foi au témoignage est la condition du perfectionnement intellectuel de l'homme, la condition du progrès de la science, la condition d'existence de la société, la sagesse divine a dû mettre un moyen aussi fécond, aussi universel de connaissance à l'abri des attaques du scepticisme, comme elle y a mis tous nos moyens intérieurs de connaître. Et si l'on considère que le témoignage est le gardien naturel de la parole divine, de la révélation, de la religion tout entière, comment croire que Dieu n'ait pas pourvu par de puissants moyens de certitude à son intégrité, à son authenticité ?

Remarquons que s'il est donné à l'homme de découvrir et de constater les lois de la *nature brute*, qui ne sont autre chose que les décrets divins concernant le gouvernement du monde, c'est-à-dire, les règles générales et constantes par lesquelles la Providence régit la matière passive, il n'en est pas de même de la *nature libre*. Il y a une loi d'après laquelle la terre accomplit toujours de la même manière sa révolution diurne sur elle-même et sa révolution annuelle autour du soleil. Mais il n'y a point de loi qui soumette l'homme à l'obligation fatale de dire toujours la vérité. L'usage de la parole dépend du caprice de la volonté; l'homme en est le maître absolu, et est libre de la faire servir à exprimer le mensonge ou la vérité. Donc, de ce qu'un homme dit toujours la vérité, il ne s'ensuit pas que tous les hommes doivent toujours la dire; donc, de ce qu'un homme a été trompé une ou plusieurs fois dans sa croyance au témoignage, il ne s'ensuit pas qu'il le sera toujours. Ce sont là des circonstances variables, accidentelles, arbitraires, d'où il n'y a rien à conclure pour ou contre le témoignage. Il faut donc chercher en dehors de cette liberté, de cette contingence, de cette variabilité, des principes nécessaires, absolus, sur lesquels nous puissions nous appuyer en toute confiance pour juger le témoignage.

Or, voici ceux qui sont universellement adoptés en matière de faits : Un témoignage est certain, authentique, irrécusable, quand il remplit les conditions suivantes, c'est-à-dire, 1° quand les témoins sont nombreux et unanimes, au moins quant à l'essence même du fait; 2° quand leur gravité, leur probité, et l'absence de tout intérêt qui pourrait les porter à mentir, nous garantit la sincérité de leur témoignage; 3° quand il est prouvé qu'ils eussent été dans l'impossibilité de nous tromper, lors même qu'ils en auraient eu la volonté. Lorsqu'un témoignage réunit en sa faveur tous ces moyens logiques de contrôle, toute raison individuelle, dont l'exercice n'est pas entravé par quelque passion ou par quelque vice de volonté, est aussi invinciblement forcée d'y adhérer, qu'elle l'est d'adhérer au témoignage des sens et de la conscience.

Et d'abord la première de ces règles se fonde sur la certitude *même* du témoignage des sens. Elle repose sur ce principe, que

quand des faits sensibles et faciles à connaître sont attestés unanimement et rapportés de la même manière, au moins dans leurs circonstances principales et essentielles, par plusieurs témoins oculaires, il est impossible de supposer qu'ils aient pu tous tomber dans une même erreur, être tous le jouet d'une même illusion, sans supposer, ou qu'ils auraient été privés des facultés, des organes et des sens communs à tous les hommes, ou que ces sens les auraient trompés tous à la fois. Cette supposition absurde à l'égard d'un certain nombre de témoins, le serait bien plus encore, s'il est possible, à l'égard d'une grande multitude; car cela ne pourrait avoir lieu sans miracle, et Dieu certainement n'opérerait pas un pareil miracle pour tromper les hommes.

La seconde règle est tout aussi absolue. La première a pour objet de nous mettre en garde contre les déceptions dont les témoins eux-mêmes pourraient être la dupe ; la seconde a pour objet de nous mettre en garde contre leur mauvaise foi et leur imposture. La première a pour garant la véracité des sens, la seconde celle de la raison et de l'expérience. En effet, quel est celui dont on peut avoir à redouter la fraude ? C'est celui qui n'a ni gravité dans le caractère, ni probité dans le cœur ; c'est celui surtout qu'on peut soupçonner avoir quelque intérêt à mentir. Au contraire, celui-là aura droit à notre créance, qui par la gravité connue de ses mœurs, par sa probité notoire, déterminera naturellement notre confiance en lui. Toutefois cela ne suffit pas encore. L'homme le plus grave et le plus probe peut défaillir. Sa conscience peut, en présence de quelque grand intérêt, transiger avec son devoir. Il nous faut donc quelque puissant motif qui éloigne de nous toute supposition d'un intérêt quelconque, opposé aux conseils de la probité et de l'honneur. Les faits qu'on rapporte doivent donc être tenus pour certains, quand ils sont rapportés par plusieurs témoins auxquels la fraude serait inutile et même préjudiciable, et qui par conséquent n'ont pu vouloir tromper. En effet, il répugne au sens commun de supposer qu'un grand nombre d'hommes graves aient conspiré ensemble pour accréditer un mensonge inutile. Tout homme est naturellement ami de la vérité. Tout homme est jaloux de sa réputation et de son honneur, et craint

de s'attirer l'infamie qui s'attache à l'imposture. Il est donc hors de toute vraisemblance qu'une grande multitude de témoins se soient entendus pour tromper, sans aucune espérance de profit, et plus invraisemblable encore qu'ils aient voulu tromper, lorsque ce mensonge pouvait leur nuire, à moins de les supposer tous dans un état de folie, ce qui est absurde.

Mais ce n'est pas tout. Il y a des faits à l'égard desquels les témoins, lors même que nous ne saurions nous assurer qu'ils n'ont aucun intérêt ou aucune disposition d'esprit à mentir, seraient dans l'impossibilité de tromper, quand même ils le voudraient. S'il s'agit, par exemple, d'un fait public et important, comment supposer que les témoins auraient pu en imposer à leurs contemporains ? Un fait de ce genre excite naturellement la curiosité des hommes qui l'entendent raconter, et appelle par conséquent leur examen. Or, si le fait était controuvé, la fraude ne serait-elle pas bientôt découverte ? Si surtout ce fait est contraire aux préjugés existants, s'il choque la religion établie, les institutions nationales, le laissera-t-on passer sans contradiction, sans réclamation, et ne sera-t-il soumis à aucun contrôle, à aucune vérification, avant d'être l'objet de la croyance publique ? Si, parmi nous, plusieurs voyageurs racontaient qu'au mois de décembre 1842, la ville de Paris a été détruite comme Lisbonne par un tremblement de terre, croit-on qu'un pareil mensonge, lors même qu'il serait recueilli par les journaux, pourrait s'accréditer ? A plus forte raison serait-il impossible de supposer que le monde entier fût devenu chrétien, si le fait de l'existence de Jésus-Christ, de la réalité de ses miracles, de la prédication de son Évangile par les Apôtres, n'eussent été que des fables et des impostures.

Telles sont les règles sur lesquelles repose la certitude du témoignage. Et nous disons que ces règles sont suffisantes pour garantir sa véracité ; car nous défions qui que ce soit de prouver que la raison exige ou ait droit d'exiger plus. En effet, que faut-il pour qu'un témoignage soit certain ? Que les témoins qui rapportent un fait n'aient pas été trompés ; qu'ils n'aient pas voulu tromper, et qu'ils ne l'aient pas pu, quand même ils l'auraient voulu. Or, la première règle nous

rassure contre leurs erreurs, la seconde nous garantit leur bonne foi, et la troisième nous met à l'abri de leur imposture; et c'est une loi de l'intelligence, que lorsque ces trois conditions sont remplies, la raison est sans force contre l'évidence, et admet le témoignage avec une foi pleine et entière dans sa vérité.

Mais, nous dira-t-on, l'application de ces règles est-elle facile, est-elle possible? Et s'il est à peu près impossible, comme le prétend M. Gérusez, de démontrer victorieusement que les témoins n'ont pu être ni dupes, ni trompeurs, que prouvent-elles en faveur du témoignage?

Nous répondrons que la première règle s'appuyant sur des faits, ces faits, s'ils existent portent leur démonstration avec eux; or, rien de plus facile que de s'en assurer. Y a-t-il ou n'y a-t-il pas plusieurs témoins? Sont-ils ou ne sont-ils pas unanimes? S'ils sont nombreux et d'accord entre eux, chose que chacun peut aisément vérifier, cela me suffit contre les contradicteurs du fait qu'attestent les témoins. Car s'ils admettent la certitude du témoignage des sens, je tournerai contre l'autorité des sens tous les arguments qu'ils emploient contre l'autorité du témoignage humain; et s'ils sont sceptiques, je les défierai d'attaquer l'une et l'autre, sans les reconnaître toutes deux implicitement, puisque nul ne peut essayer de persuader à quelqu'un qu'il a tort de se fier à ses sens et à la parole d'autrui, sans se démentir lui-même par le fait.

Quant à la deuxième règle, est-il impossible, est-il même bien difficile de s'assurer que des témoins sont graves, honnêtes, consciencieux, et qu'ils n'ont aucun intérêt à tromper? Ceux qui attaquent la certitude du témoignage veulent apparemment qu'on croie à leur probité, à leur honneur, à leur bonne foi; ils aspirent à l'estime de leurs semblables, et prétendent la mériter. Ils veulent aussi sans doute qu'on croie à leur sincérité, quand ils rapportent un fait, quand ils prennent un engagement, quand ils donnent leur parole; et si quelqu'un révoquait en doute leur véracité, ou semblait les soupçonner de dissimulation et de fourberie, ils n'hésiteraient pas à invoquer le souvenir de toute une vie honorable et sans tache, pour prouver qu'ils ne sont ni des imposteurs ni des fri-

pons. Ils croient donc qu'il y a des moyens sûrs de connaitre si un homme est digne d'estime et de confiance par son caractère, par ses mœurs, par sa conduite habituelle. Car s'il n'en existait pas, la distinction qu'on fait partout des honnêtes gens et des fourbes serait tout-à-fait sans raison, et l'on ne voit pas à quel titre eux-mêmes laisseraient leurs amis, leurs parents, tous ceux qui ont eu quelque relation avec eux, attester eur probité, leur franchise, leur délicatesse, et s'offenseraient de l'incrédulité qu'on opposerait à leur témoignage. Les voilà donc placés dans l'alternative, ou de soutenir que tous ceux auxquels la voix publique, dans les temps anciens comme dans les temps modernes, a décerné le titre d'honnêtes gens, d'hommes d'honneur, d'hommes de bien, doivent être mis au même rang que ceux qu'elle flétrit du nom d'imposteurs et de scélérats, et que la réputation de probité et de vertu dont ils jouissent eux-mêmes ne prouve absolument rien en faveur de leur vertu et de leur probité ; ou de reconnaitre ce que nous voulons établir, que la gravité, que la probité d'un témoin, ainsi que les circonstances qui prouvent qu'il n'a aucun intérêt à tromper, sont des faits qui se constatent comme toute autre chose.

Enfin, comme le témoignage qu'il s'agit de contrôler porte nécessairement sur un fait public ou privé, grave ou sans importance, rien de plus facile encore que l'application de la troisième règle, et par conséquent que la vérification du témoignage par le moyen qu'elle indique. Le fait qu'on rapporte s'est-il passé au grand jour, en présence de tout un peuple ; est-il par lui-même d'une grande importance ? S'il réunit ces deux caractères, nous disons qu'il est impossible qu'il se fût accrédité dans l'esprit des peuples, s'il n'avait rien de réel. Supposer que le récit d'un événement grave et entièrement imaginaire pourrait trouver crédit dans la croyance d'une nation, et s'y maintenir sans opposition, sans démenti, sur la seule parole d'un imposteur, ce serait attaquer bien moins la certitude du témoignage, que la certitude de la raison elle-même. Car il faudrait supposer pour cela une distraction bien extraordinaire, ou plutôt une suspension complète et absolue *dans la raison* de tout un peuple.

[illegible]

témoignage [illegible]
r lui [illegible]
il nous soit [illegible]
ent. sans [illegible]
[illegible]

Ainsi, que nous soyons nés au sein de cette France que nous habitons, que nous ayons avec un certain nombre de familles des rapports d'alliance et de parenté, qu'une loi ait été portée, qu'une loi ait été révoquée, que les puissances soient unies par des traités qui forment comme le droit public de l'Europe, ce sont là des faits que nous avons appris de nos semblables ; et c'est ainsi que ce qui tient aux plus douces affections, ce qui rapproche les nations et les hommes, ce qui intéresse de plus près la tranquillité publique, suppose des faits connus uniquement par le témoignage des hommes.

» Enfin, non-seulement nous croyons des faits que nous n'avons pas vus, et nous en faisons la règle de nos délibérations dans la conduite des affaires de la vie humaine ; mais ils sont encore pour nous la base de la plupart des devoirs qui lient notre conscience. Je m'explique.

» Obéir à la loi est un devoir ; mais je n'étais pas présent quand elle a été portée, et comment puis-je m'assurer qu'elle est émanée du législateur ? Par le témoignage.

» Respecter le magistrat est un devoir ; mais je n'ai assisté ni à sa nomination, ni à son installation légale : comment puis-ja m'assurer de la légitimité du pouvoir qu'il exerce ? Par le témoignage.

» Acquitter une obligation contractée par ceux dont nous avons recueilli l'héritage est un devoir ; mais nous n'avons des vu instrumenter l'officier public qui en a dressé l'acte authentique : ici encore comment réglerons-nous notre conduite ? Par le témoignage d'autrui.

» Otez le témoignage, et vous ne saurez plus ni quels sont vos parents, ni quel est le lieu de votre naissance, ni quel est l'héritage que vous tenez de vos ancêtres, ni quel roi gouvernait la France au commencement du dix-septième siècle, ni quels sont les magistrats auxquels il faut obéir : vous seriez dans toutes les anxiétés du doute sur ce qui doit vous intéresser le plus, vous tomberiez dans la nuit d'une ignorance profonde. »

Or, ce n'est pas seulement parce que la nature a mis en nous une inclination secrète à écouter ceux qui nous transmettent des faits, à croire à leur rappport, que nous avons foi

au témoignage, dans ces diverses circonstances : ce penchant par lui seul ne garantirait pas suffisamment la vérité des faits qui nous sont attestés. Nous croyons alors, non plus aveuglément, sans réflexion, et sous la seule influence de cet instinct qui porte l'enfant à recevoir sans résistance les impressions qu'on lui donne, lorsque le besoin d'être conduit, et de se confier aux soins de ceux qui l'entourent, est encore à peu près le seul sentiment qu'il éprouve ; mais parce qu'il y aurait folie à ne pas croire, parce que notre incrédulité, dénuée de motifs, et purement arbitraire, serait déraisonnable, absurde.

Pour prouver qu'ici c'est une croyance de *raison*, et non un croyance d'*instinct* qui nous porte à admettre l'autorité du témoignage, prenons un exemple entre mille. Le fait de notre naissance est pour chacun de nous un mystère dont nous serions dans l'impossibilité absolue de percer le voile, si la parole d'autrui ne venait au secours de notre invincible ignorance. Qui suis-je? Ai-je toujours vécu? Quand ai-je commencé à vivre? Où et de qui suis-je né? Quel est actuellement mon âge? Dans quelles circonstances, dans quelles conditions de santé ou de maladie s'est écoulée la première année qui a suivi ma naissance? Il y a une femme qui se dit ma mère, et qui m'appelle son fils ; il y a un homme qu'elle m'a appris à aimer et à respecter comme mon père. Il y a autour d'elle d'autres êtres semblables à moi, qu'elle nomme aussi ses enfants, auxquels elle prodigue les mêmes soins et la même tendresse, et qu'elle m'a appris à appeler du doux nom de frère et de sœur : elle se plaît à me raconter l'histoire de mes premières années, dont je n'ai pas le plus léger souvenir. Elle me décrit ses joies maternelles, quand je suis venu au monde; elle me représente à moi-même dans mon berceau, tantôt brillant de santé, tantôt maladif et souffrant ; plus tard bégayant mes premières paroles, et essayant mes premiers pas. Elle me fait assister ainsi aux commencements de ma propre vie, commencements qui, quoique faisant partie de mon existence, sont pour moi comme un pur néant. Mais cette femme est-elle bien réellement ma mère? Le rapport qu'elle dit exister entre elle et moi, entre elle et celui qu'elle appelle son époux, entre moi et ceux qu'elle nomme mes frères et mes sœurs, est-il

vrai? L'époque qu'elle assigne comme celle de ma naissance est-elle certaine? Elle me l'affirme; mais dois-je croire à sa véracité? Toutes les personnes du voisinage me l'attestent; mais ne me trompent-elles pas? Elle invoque le témoignage de ceux qui ont assisté à ma naissance; mais ces témoins sont-ils véridiques, et d'ailleurs n'ont-ils pas été trompés? Elle produit l'attestation de l'officier public; mais cet homme a-t-il le caractère qu'on lui attribue, et ne pourrait-il pas aussi m'abuser ou avoir été lui-même la dupe de quelques imposteurs? Elle me présente les registres de l'état civil; mais ce n'est là encore qu'un témoignage dont rien ne me garantit l'authenticité; car, pour constater l'authenticité de cet acte, et celle de toutes les signatures qui y sont apposées, il faut que je m'appuie encore sur une foule d'autres témoignages dont la sincérité a elle-même besoin d'être démontrée.

Que dirait-on d'un homme qui, par défiance du témoignage, pousserait son système de récusation contre tous les faits qu'il n'aurait pu constater par lui-même, jusqu'à renier sa propre mère? Assurément on dirait que c'est un fou. C'est donc la *raison*, et non l'*instinct* qui nous porte à croire à nos parents, à les aimer, à les respecter en cette qualité, à leur rendre tous les devoirs que nous leur devons. Et cette *raison*, c'est celle de tous les hommes; c'est la vôtre, à vous qui niez la certitude du témoignage, comme c'est la mienne, à moi qui reconnais ouvertement son autorité. Car, vous et moi nous croyons à nos mères, à nos parents, et nous croyons être parfaitement raisonnables en y croyant. Et non-seulement cette croyance nous paraît très-conforme à la raison; mais sans elle il n'y aurait plus ni bonheur, ni morale sur la terre: il n'y aurait plus de bonheur, car où le trouver, si ce n'est au sein de la famille et dans les sentiments si doux et si purs qui s'y développent? Il n'y aurait plus de morale; car la même incrédulité qui briserait le lien sacré des affections et des devoirs domestiques aurait le même droit de s'attaquer à tous les autres liens sociaux, puisque le rapport qui lie le sujet au souverain et le citoyen au magistrat est objet de témoignage, comme celui qui rattache le fils à son père, et le frère à sa sœur.

Ce que nous disons des *devoirs* sociaux, nous devons le dire

également des *droits*, dont notre siècle est si jaloux. Car les droits sont la conséquence des devoirs; et là où il n'y a plus de devoirs pour personne, il n'y a de droits pour aucun. Le droit de propriété, par exemple, existerait-il s'il n'y avait pas pour l'homme obligation morale de respecter le bien d'autrui? Et il en est de même de tout ce qu'on appelle droits civils et politiques, qui tous reposent ou sur la loi naturelle, ou sur les lois de l'état. Or, si cette loi naturelle peut être connue par les lumières de la conscience individuelle, il est vrai de dire qu'avant toute révélation intérieure de la conscience elle a été promulguée par la raison générale, par la voix publique des nations. Les principes de cette loi sont donc encore des vérités de témoignage, et non des sentences de la raison privée. Quant aux codes qui régissent les différents peuples, et aux droits qu'ils consacrent soit en faveur des pouvoirs institués, soit en faveur des particuliers, il est évident que ce sont là encore des faits sociaux, par conséquent des vérités dont toute la force repose sur l'autorité du témoignage; ainsi, on ne peut attaquer le témoignage, sans attaquer tous les droits publics et privés, toutes les libertés des peuples, tout ce qui fait la sûreté, l'inviolabilité des princes, toutes les garanties de l'ordre et de la tranquillité des empires, tous les gages d'union et de bonne harmonie des sociétés entre elles. Car, tout cela a son principe et sa base dans des chartres, dans des institutions, dans des traités plus ou moins anciens, dont l'authenticité ne peut être constatée autrement que par le témoignage, pour la plus grande partie des hommes.

Enfin, comment se jugent les contestations entre citoyens? Par le témoignage. Comment se constatent les crimes et les délits commis contre la chose publique ou privée? Encore par le témoignage. Vous qui vous présentez devant la justice pour réclamer ce que vous appelez votre droit, qu'alléguez-vous en faveur de ce droit? Des actes, des signatures, des attestations de témoins, des dires d'experts, c'est-à-dire des témoignages écrits ou verbaux. Et vous, magistrats, et vous, jurés, qui siégez dans les tribunaux, pour défendre la société, pour la venger contre les attentats des méchants, vous qui êtes appelés à protéger l'innocence, et à punir le crime, comment parviendrez-

vous à démêler la vérité au milieu des obscurités d'un fait qui s'est passé dans l'ombre; comment arriverez-vous à la justification de cet inculpé, sur lequel des circonstances malheureuses et accusatrices ont fait planer d'odieux soupçons; comment convaincrez-vous ce coupable, qui a fait son thème d'avance, avec une infernale habileté, qui s'enveloppe dans d'insidieuses réponses, qui se cache sous de spécieux *alibi*, qui sait opposer à toutes vos présomptions l'aplomb d'une dénégation positive, ou d'une explication naturelle et vraisemblable, et qui met autant d'adresse à vous donner le change, qu'à éviter les piéges que vous lui tendez par vos questions? Par des auditions de témoins, par des écrits, par des lettres, par des indices de toutes sortes, qui ne seront encore que des témoignages; et sur la foi de ces témoignages, opposés les uns aux autres, contrôlés les uns par les autres, et soumis à l'examen sévère de la raison, vous ne craindrez pas de déclarer celui-ci absous, et d'envoyer celui-là à l'échafaud.

Qui oserait dire que la justice, sur des questions aussi graves, n'a que des probabilités et jamais de certitude? Ah! s'il en était ainsi, il faudrait briser les tribunaux, et imposer silence à la justice humaine. Car quelle atrocité de disposer du sang et de la vie des hommes sur une simple probabilité! Heureusement, il n'en est point ainsi. Le genre humain croit et a cru dans tous les temps à la légitimité, à l'efficacité du témoignage comme moyen de discerner le crime et l'innocence; la réponse aux contradicteurs du témoignage se trouve donc dans la croyance universelle du genre humain, car une croyance universelle est l'expression de la *raison* humaine, contre laquelle il n'y a pas de négation possible.

Nous opposera-t-on les erreurs des tribunaux, tant de coupables absous comme innocents, tant d'innocents condamnés comme coupables? Ce sont là de tristes et déplorables exemples de la faillibilité des jugements humains. Mais ces exemples ne prouvent absolument rien contre la certitude du témoignage, mais seulement la légèreté avec laquelle les hommes oublient les règles de prudence et les moyens d'épreuve qui en garantissent la vérité, ou les préventions et les passions sous l'influence desquelles ils les appliquent. Le témoignage soumis *aux conditions* que la raison indique ne trompera jamais. Car

la Providence semble veiller elle-même à la justification de ce moyen de vérité, et cette justification se trouve dans les aveux même de ceux dont le témoignage a dévoilé les crimes. Combien de fois de grands coupables convaincus par des déclarations inattendues, et se voyant dans l'impossibilité de soutenir plus long-temps leur système de défense, ont fini par donner raison au témoignage, en avouant ce qu'ils avaient jusque là nié avec obstination? Si nous jetons un regard sur la société, nous serons nous-mêmes forcés de reconnaître que bien peu de crimes échappent au glaive de la justice humaine, et qu'heureusement aussi les exemples de condamnations d'innocents sont plus rares qu'on pourrait croire. Il faut des révolutions, pour que l'innocence soit victime des arrêts de la justice humaine. Mais on sait que dans les temps de révolution, l'innocence est condamnée, moins parce que les faits qu'on lui reproche sont faux et controuvés, que parce que ces faits, innocents par eux-mêmes et vrais d'ailleurs, sont considérés comme des crimes, par le parti vainqueur. C'est la distinction même du juste et de l'injuste qui se trouve bouleversée par le triomphe de la force.

§ II. — *Des faits historiques proprement dits.*

L'histoire est comme l'écho des événements passés qui retentit et se prolonge de siècle en siècle à travers les générations. L'histoire est au genre humain ce que la mémoire est à l'individu, un moyen de lier par une chaîne continue et sans interruption tous les points de son existence, de perpétuer, de raviver par le souvenir tous les faits qui ne sont plus, de rattacher les temps présents aux temps antérieurs, les générations actuelles aux générations éteintes, et de faire comme une seule et même vie de toutes les vies qui se sont écoulées depuis le commencement des âges. Sans elle, l'humanité n'aurait ni passé ni avenir, et toute son existence serait renfermée dans ce présent si fugitif, si imperceptible, dont le poète a pu dire :

Le moment où je parle est déjà loin de moi.

« Sans l'histoire, dit M. Laurentie, il n'y a point de science

humaine... L'histoire nous fait assister à l'origine de l'homme, de la famille, de la société, et sans ce souvenir fidèlement conservé, la science humaine ne serait qu'un affreux mystère.... Ainsi l'histoire préside à la science humaine. Elle est comme la lumière de l'humanité, non-seulement dans les faits qui se rapportent à la vie extérieure des hommes et des sociétés, mais dans les faits qui se rattachent à leur vie intime ou intelligente, c'est-à-dire, dans les opinions, les mœurs, les arts, les sciences proprement dites, les lois, les cultes, les religions et la fable même. »

Cette simple considération suffit pour nous en faire comprendre toute l'importance. Car si la destinée de l'humanité n'est intelligible qu'à celui qui a suivi l'histoire de son origine et de sa déchéance ; si l'histoire seule explique le langage humain, la pensée, l'enseignement, l'universalité de certaines notions qui vivent dans le fond du cœur des hommes, nier la certitude de l'histoire, c'est nier l'humanité tout entière, et tout ce qui est né, tout ce qui a grandi, tout ce qui s'est développé avec elle et par elle.

Où en serions-nous, si le doute était le seul accueil qu'on dût faire au témoignage historique ? Nobles familles qui vous glorifiez des belles actions et des vertus de vos aïeux, et qui êtes fières de léguer à vos descendants ces souvenirs d'honneur, ces grands exemples, comme un puissant moyen d'émulation ; peuples célèbres qui vous flattez de perpétuer dans vos annales la mémoire de vos grands hommes, de vos exploits, de votre puissance et de votre gloire ; bienfaiteurs de l'humanité qui, tout en faisant le bien par amour du bien, avez peut-être espéré au fond de votre cœur que la postérité n'oublierait pas entièrement vos noms et vos services ; guerriers illustres, savants, poètes, orateurs, qui tout en travaillant pour la patrie, pour la science, pour la gloire des lettres, avez aussi compté sur la renommée pour perpétuer parmi les hommes les monuments de votre génie et le souvenir de vos découvertes, vous vous êtes trompés ; il n'y a point d'avenir pour vous, vous ne serez pour la postérité que des figures et des symboles, et tous les faits qui composent votre illustration, ne seront pour elle qu'un problème.

« L'éloignement des faits dans le temps, dit M. l'abbé Gerbet, produit quelque chose d'analogue à quelques-uns des effets que produit l'éloignement des phénomènes astronomiques dans l'espace. Il peut y avoir aussi quelquefois des illusions d'optique dans l'histoire, des mouvements apparents considérés comme des mouvements réels, et quelquefois aussi on peut prendre la réalité pour une simple apparence. L'histoire, dans sa partie conjecturale, oscille entre ces deux excès. Dans le dernier siècle, on était assez enclein à voir des personnages réels dans presque toutes les fictions mythologiques de l'antiquité qui se présentaient sous la forme de narration : aujourd'hui le penchant contraire prédomine : on est porté à transformer en mythes, surtout lorsqu'il s'agit de la haute antiquité, toutes les données historiques qui ne sont pas absolument certaines, à envisager des personnages fameux dans l'Inde, la Perse, et dans l'histoire des premiers temps de Rome, comme des êtres allégoriques, représentant une époque ou un état de société. Que ces explications soient assez plausibles dans certains cas, nous ne le nions point : mais il nous semble évident que l'on abuse de cette méthode, comme on abusait dans l'autre siècle de la méthode opposée. Celui qui tracerait les véritables règles de la critique pour discerner, si cela peut être fait, la fable de la réalité, dans les premiers âges de la plupart des anciens peuples, serait le Copernic de l'histoire pour la partie systématique de cette science. »

Mais ces règles existent, ce nous semble, et nous n'avons pas besoin d'un Copernic pour les inventer. Ces règles que chacun trouve écrites dans sa raison, veulent que nous tenions pour certain tous les faits qui reposent sur un ensemble de témoignages portant avec eux tous les caractères de la vérité ; et pour douteux tous ceux qui ne remplissent pas cette condition. L'erreur de la critique consiste précisément à vouloir démêler la fable de la réalité, lorsque cela est impossible, c'est-à-dire lorsque, ne pouvant s'appuyer sur des témoignages suffisants, on prétend cependant arriver à la démonstration complète de la fausseté ou de l'authenticité des faits, par des raisonnements qui en définitive ne prouvent rien, puisque, les témoignages manquant, ces raisonnements n'ont point de ba-

se. La raison n'exige pas de nous que nous admettions comme vrai tout ce que rapporte l'histoire ; mais elle exige que nous regardions comme légitimement acquis à la science du passé tous les faits que nous n'avons aucun motif raisonnable de révoquer en doute. Quant aux événements et aux personnages dont le souvenir nous est transmis sans aucun de ces caractères d'authenticité qui saisissent la raison au premier abord, il est sage de rester à leur égard dans une prudente indécision ; ou s'il nous plaît de nous exercer à résoudre le problème de leur existence, gardons-nous bien de présenter nos solutions, comme des vérités absolues, mais comme des hypothèses plus ou moins ingénieuses, plus ou moins vraisemblables, bonnes tout au plus à intéresser la curiosité des savants.

Il y a donc en histoire beaucoup de questions sur lesquelles les opinions sont libres, comme il en est une infinité d'autres sur lesquelles le doute ne serait qu'un travers d'esprit et une absurdité. Ainsi, que des écrivains considèrent Amphion et Orphée, Apollon et Bacchus comme des personnages réels ; que d'autres au contraire soutiennent que ce sont des êtres symboliques, représentant une époque de la civilisation antique ou une suite d'événements importants dans la mémoire des peuples ; la chose est assez indifférente en elle-même, et il est permis, je pense, de faire un choix entre ces deux explications. D'un côté, on peut dire que l'appareil mythologique dont ces personnages sont entourés dans les récits des poètes, autorise l'opinion qui les considère, sinon comme de pures inventions, au moins comme des mythes ou des emblêmes destinés à couvrir quelque réalité. D'un autre côté, on peut alléguer avec non moins de vraisemblance que les fictions de la mythologie tombent, non point sur les personnages qui y figurent, mais sur les qualités merveilleuses qu'on leur attribue, sur les circonstances mêlées de prodiges qui accompagnent leur naissance ou leur vie, enfin sur le caractère divin qui leur est accordé par la superstition des peuples. Des princes, des héros, des bienfaiteurs de l'humanité ont rempli la contrée du bruit de leur nom ; l'admiration et la reconnaissance des populations, et l'imagination surtout, qui se plaît à exagérer encore les grandes actions, à amplifier les renommées illustres, auront

consacré leur mémoire [illegible] divinité. Tout [illegible] d'autre, parce qu'ici nous sommes [illegible] tain, et que nous [illegible] ges positifs pour résoudre [illegible] un autre.

Mais que l'on [illegible] véritable domaine de l'histoire [illegible] certitudes [illegible] personnages dont [illegible] moignages constants et unanimes [illegible] fondements des annales des peuples [illegible] liers d'années [illegible] auxquels ont eu [illegible] et l'aiguillon de leur courage [illegible] sés, apocryphes [illegible] comme une [illegible] l'humanité. C'est [illegible] que celui qui [illegible] sonne d'Homère [illegible] constances de sa vie [illegible] neur de lui avoir [illegible] se disputaient cet honneur [illegible] que ce poète n'est [illegible] l'époque, ou plutôt la [illegible] qu'on dit avoir [illegible] l'*Odissée* ; comme si [illegible] ces poëmes [illegible] bien s'expliquer par [illegible] si l'unité de plan [illegible] ces deux ouvrages [illegible] dente qu'ils sont l'œuvre d'un [illegible] son sujet, toujours égal [illegible] race : *Quandoque bonus dormitat Homerus* [illegible] argumenter de la variété infinie qui [illegible] pour prouver que le monde n'est pas l'œuvre d'une seule [illegible] même intelligence, d'une seule et même volonté.

Mais que penser de ceux qui s'armant d'une [illegible]

les détails sont pour la plupart tout aussi problématiques que les faits qu'ils contestent, puisqu'ils s'appuient eux-mêmes ou sur des témoignages ou sur des inductions invérifiables, prétendent refaire l'histoire, en jetant sur l'origine et les commencements des peuples les plus connus, une obscurité plus profonde encore que celle qui entourait déjà leur berceau? Quand ils ont entassé des textes plus ou moins équivoques, et dont l'interprétation est souvent arbitraire; quand ils ont remarqué quelques contradictions parmi les historiens nationaux; quand ils ont pu relever quelques erreurs de date, quelques divergences chronologiques, quand ils ont pu attaquer le fond des événements par le merveilleux que la superstition ou quelque intérêt d'amour-propre ont pu y mêler; quand par des rapprochements auxquels l'imagination ou un système préconçu ont très-souvent la plus grande part, ils sont parvenus à répandre sur les faits qu'ils discutent, les ténèbres et le doute qui existent dans leur esprit, c'en est assez pour qu'ils déclarent fabuleuse toute une suite d'événements dont la série remplit une période de plusieurs siècles. Ainsi selon certains critiques, l'histoire de Rome sous les rois n'est qu'une fiction épique, une espèce de poème mythologique, dont les traditions religieuses et les influences sacerdotales ont fait à peu près tous les frais. Ainsi, Romulus et Rémus, Numa, Tarquin, Brutus, etc., ne sont pas des êtres réels, mais des personnes mythiques représentant l'état social des Romains dans les premiers siècles, les diverses phases et les progrès de leur civilisation, la transition des mœurs barbares aux mœurs policées, de la force brute à la puissance réglée par la religion et les lois, du gouvernement despotique aux institutions libres.

Ici, du moins, l'application de la méthode sceptique peut être excusée jusqu'à un certain point par les incertitudes et les invraisemblances semées dans les récits des historiens sur la fondation et les accroissements successifs de la puissance romaine; quoiqu'à dire vrai, il soit déraisonnable d'en conclure la non-réalité des faits principaux et des personnages sous lesquels ils se sont accomplis. Il nous importe assez peu de savoir si Romulus a régné 37 ans, et Numa 43, si l'un a été un prince guerrier, et l'autre un roi législateur, pour qu'on

abandonne sans danger ces questions à la critique des philologues, ou aux chicanes des faiseurs de systèmes. Nonobstant ces subtilités d'une érudition qui se perd dans le dédale qu'elle s'est fait à elle-même, on en croira toujours plus volontiers les traditions et les monuments nationaux, que des écrivains qui, après deux mille ans, viennent faire le procès à des personnages dont l'existence a été l'objet de la croyance publique d'un grand peuple, et dont il serait certainement plus sage de chercher à dégager la figure des couleurs mensongères qui nous en dérobent le véritable caractère, que de s'efforcer à reléguer les noms et la mémoire au nombre des fictions de la fable et des inventions de la poésie.

Toutefois, ce n'est jamais impunément qu'on laisse attaquer l'autorité du témoignage historique, même sur des points qui, par le mélange évident du faux et du vrai, semblent autoriser l'incrédulité et le doute. On commence par réduire en symboles les héros de la guerre des Grecs contre les Perses, les représentants de la royauté à Rome, les fondateurs de la liberté romaine. Bientôt on réduira en mythes toute l'histoire de l'antiquité, et les annales de l'humanité ne seront plus qu'un vaste poème, une immense allégorie tout aussi fabuleuse que les combats des enfants de la lune dont Vyasa chante les guerres héroïques dans le poème indien du Mahabharata. Car ce genre de critique n'a point de bornes, parce qu'il n'a pas de règles; et du moment qu'il est établi en principe qu'il y a nécessairement à l'origine de toutes les nations une époque mythologique dont tous les récits et toutes les traditions ne sont que des fictions et des emblèmes, il faut déterminer cette époque mythologique, et il est tout simple qu'on lui fasse embrasser une période de trois ou quatre siècles; car elle ne peut pas durer moins, puisqu'il faut bien donner à la transition de l'âge poétique à l'âge logique le temps de s'opérer.

Ainsi, l'application de la méthode mythique s'étendant de proche en proche, par la tendance naturelle de l'esprit humain, qui, une fois entré dans une voie, veut la parcourir jusqu'au bout, lors même qu'elle aboutirait à l'absurde, il ne faudrait pas s'étonner si quelque jour Clovis nous était présenté comme le symbole de l'élément barbare chez les Gaulois, comme l'ex-

pression emblématique de l'invasion franque; si Charlemagne n'était plus que le mythe de la société féodale au moyen-âge; Mahomet que le mythe du fatalisme oriental; Godefroy de Bouillon, Pierre l'Hermite, Baudouin, Richard Cœur-de-Lion, que des êtres imaginaires, figurant la lutte de la chrétienté armée, contre les envahisseurs de la cité sainte et du tombeau de l'Homme-Dieu, le grand mouvement des croisades qui précipita l'Europe croyante contre l'Asie infidèle; saint Louis, que l'emblème de la piété couronnée; Grégoire VII, que le symbole de la confusion des deux pouvoirs spirituel et temporel; Mirabeau, que le mythe de l'éloquence populaire; Robespierre, que le mythe du triomphe de la révolution sur la monarchie; Napoléon lui-même, que le héros du grand poème de la conquête moderne, que la puissante figure du despotisme militaire.

Et qu'on ne dise pas que ce sont là des suppositions invraisemblables. Cet essai d'application du système mythique aux faits les plus authentiques, les plus universellement et les plus solidement accrédités, a été tenté de nos jours, et l'on peut prévoir que ce premier essai sera suivi de bien d'autres. Un homme s'est rencontré de nos jours, qui n'a pas craint d'avancer que le personnage de Jésus-Christ n'est que l'expression figurative de l'établissement du christianisme, que la personnification symbolique de la morale évangélique. Ainsi, Jésus-Christ n'est point un être réel, c'est une fiction, c'est un mythe par lequel on a voulu représenter une religion nouvelle, un nouveau système de croyances. Par conséquent, le christianisme n'est lui-même qu'une fiction, un chant du grand poème humanitaire, une des mille transformations que doit recevoir la pensée humaine, dans le cours de la grande et universelle évolution qui emporte fatalement toutes choses. Quelle folie ! mais aussi quelle impudence !

Je ne sais si de pareilles absurdités méritent une réfutation sérieuse. Toutefois, nous demanderons aux partisans du système mythique, de quoi tous ces personnages historiques qu'ils réduisent à des êtres fictifs, sont les symboles. Ces symboles couvrent quelque chose de réel sans doute; ils expriment des faits, des événements, des époques, des mouvements

de civilisation, un état de société quelconque, une institution nouvelle, un nouveau système de croyances, enfin une série d'actions, d'accidents, de circonstances qui se sont passés, soit au milieu d'un peuple en particulier, soit au sein de l'humanité en général; mais ces faits, ces événements, ces évolutions sociales, ces transitions d'un peuple de la faiblesse à la puissance, de la gloire à l'ignominie, de l'état de barbarie à l'état policé, du progrès à la décadence, du culte païen au culte chrétien, etc., ne se sont point passéstout seuls et sans l'intervention de l'acti vité humaine. Il y a donc eu alors, comme aujourd'hui, des hommes qui ont exercé une action sur ces événements, qui ont joué un rôle plus ou moins important dans ces grands drames de la vie sociale, qui ont influé par leur puissance, par leur génie, par leur courage sur ce qui s'est passé de leur temps. Or, ce qui s'est passé de leur temps, voilà précisément l'histoire. Mais si ceux que nous combattons croient à l'histoire; c'est-à-dire, s'ils croient que l'humanité n'est pas immobile, et que la vie des nations n'est que la suite des changements et des évolutions sociales qui se sont opérées parmi elles, pourquoi ne croient-ils pas à ceux qui font l'histoire, c'est-à-dire à ceux qui par leur action et leur influence sont à la tête de ces grands mouvements, qui les produisent par l'impulsion qu'ils donnent à leur siècle, et les dirigent par l'ascendant de leur génie. Admettre les faits qui marquent les différentes périodes de la vie des nations, sans admettre les hommes, les personnages de qui ces faits émanent, c'est tout simplement admettre un effet sans cause. Je veux bien croire que l'histoire des trois premiers siècles de Rome est une épopée, un poème; mais ce poème, encore faut-il que j'en connaisse les héros. L'Illiade, sans Achille, Hector, Priam, Ulysse; l'Enéide sans Enée, Didon, Turnus, seraient parfaitement inintelligibles. Toute action suppose un être qui agit; et si vous me montrez une suite d'actions héroïques, de combats, de guerres, d'institutions modifiées et remplacées par d'autres, vous devez, sous peine de n'avoir pas le sens commun, me montrer les acteurs, et m'expliquer par là les mouvements de société dont vous me parlez. En un mot, les faits et les personnages historiques ont pour garantie la même

autorité, celle du témoignage. Si l'on admet la certitude du témoignage pour les faits, pourquoi pas pour les personnages ? Et si on ne l'admet pas pour les personnages, pourquoi l'admet-on pour les faits ? Ainsi, ou il faut croire à la réalité des uns et des autres, ou il ne faut croire à rien ; et c'est en définitive à cette conséquence que sont conduits les partisans de la méthode mythique, qui, pour être d'accord avec eux-mêmes, sont obligés d'effacer toute l'histoire, et d'envelopper dans un oubli universel tous les monuments du passé : méthode purement arbitraire, qui n'a sa raison que dans un caprice passager de l'incrédulité, que dans une mode née de la manie de l'érudition, et qui heureusement passera comme les autres, il faut l'espérer du moins.

On parle de mythes, on veut tout ramener à des mythes ; on veut que tous les peuples naissants n'aient pensé à autre chose qu'à faire des mythes et de la poésie. Mais ce ne sont là que des revêries prises en dehors de l'expérience. Les peuples naissants sont loin d'être aussi poétiques qu'on le prétend. Les peuples qui commencent, s'occupent de l'organisation de leur société, de leurs lois, de leurs guerres, de leurs alliances, du règlement de leurs intérêts civils et politiques, des moyens de se constituer, de se défendre, de se conserver, et en tout cela ils ont assez à faire, je pense, pour qu'ils s'occupent beaucoup plus de la partie positive de la vie sociale que de sa partie poétique. Ne dirait-on pas, à entendre les partisans du mythe, que les nations ne songent qu'à faire des épopées pour la postérité ? Qui est-ce qui prouve d'ailleurs que les peuples ont symbolisé leurs événements nationaux par des noms d'êtres fictifs, plutôt que d'avoir pris dans la nature même, et dans les entrailles des faits, les noms des personnages réels qui y étaient mêlés ? Il est beaucoup plus simple assurément de prendre les acteurs et les héros tels que la réalité les donne, sauf à les grandir et à jeter quelques hyperboles sur leurs actions, que d'inventer toute une filiation de personnages fabuleux, pour transmettre à la postérité l'histoire de leur pays. On dit que tous les peuples ont nécessairement un âge poétique, une période où l'histoire n'est qu'un mythe. Mais parce *qu'il en est* ainsi pour les Grecs, dont l'imagination, portée à

la poésie, a en effet travesti l'histoire de manière à la rendre méconnaissable, du moins pour ce qui concerne les temps primitifs, s'ensuit-il qu'il en soit de même pour toutes les nations qui commencent ? Où est donc l'âge poétique du peuple français, si ce n'est l'époque de sa civilisation même ? Quels sont les poètes des origines de la monarchie de Clovis ? Toutes les grandes épopées ne sont-elles pas l'œuvre des siècles littéraires, et les siècles littéraires ne supposent-ils pas nécessairement un certain degré de perfection dans la langue et dans les arts ? En dehors du christianisme, c'est-à-dire de la vraie religion, les mythes ne sont en général que le reflet des fausses croyances religieuses, des superstitions populaires sur l'histoire des événements et des hommes ; mais il serait absurde de prétendre que ce reflet fait disparaître toute réalité dans les personnages et dans les faits. L'histoire est altérée dans quelques-unes de ses circonstances, mais elle n'est pas détruite entièrement ; le fond subsiste, et c'est ce fond qu'il appartient à une sage critique de faire saillir du milieu des accessoires fabuleux qui l'entourent, au lieu d'envelopper tout dans une même proscription.

Mais sortons des origines des peuples, qu'il est toujours bien difficile, sinon impossible, d'éclaircir parfaitement, et entrons dans le domaine de ces faits que l'abondance, la clarté et le caractère des témoignages nous forcent d'accepter comme certains.

« Ainsi, dit M. Frayssinous, que l'ancienne Rome, par un enchaînement prodigieux de conquêtes, fruit de la politique comme de la force, soit devenue la maîtresse du monde ; que dans la suite l'empire romain, affaibli par son immense étendue, corrompu par tous les vices, ébranlé par les divisions sanglantes de ceux qui étaient appelés à le gouverner, ait ressenti ces déchirements et ces secousses qui présageaient sa chute prochaine; qu'en effet aux quatrième et cinquième siècles, ce colosse de puissance soit tombé sous les coups des peuples barbares, et que de ses débris se soient formés ces états européens qui, après avoir subi les variations que le temps amène toujours, subsistent encore ; qu'au septième siècle Mahomet ait embrasé de vastes contrées des feux de son fanatisme, et

de conducteur de chameaux, soit devenu le fondateur d'un nouveau culte et d'un nouvel empire; que dans le neuvième âge, Charlemagne, un des plus grands hommes des temps modernes, ait gouverné avec gloire une des plus vastes monarchies qu'il y ait eu depuis celle des Romains; que dans le douzième siècle, l'Occident, agité par un pieux enthousiasme, se soit comme renversé sur l'Orient pour écraser en quelque sorte de son poids l'implacable ennemi de la civilisation et du christianisme : voilà des événements dont la critique peut contester quelques détails, mais qui, dans leur ensemble, passent pour indubitables dans le monde entier; auxquels se lient plus ou moins nos lois, nos usages, nos institutions, le régime politique sous lequel nous vivons. Or, tous ces faits, comment les connaissons-nous? Par la tradition, par des monuments, par l'histoire, en un mot, par le témoignage des hommes. »

» Je vous le demande, dit-il plus loin, dans ce qui concerne les diverses contrées du globe que nous n'avons pas visitées, les usages, les lois, le culte, le gouvernement des peuples qui y habitent, les productions de leur sol, la température de leur climat, les fleuves qui les arrosent, les montagnes qui s'élèvent à leur surface, ne pouvons-nous pas avoir des connaissances plus ou moins étendues où nous avons le droit de nous reposer avec une entière sécurité? Et si sur ces divers objets, quelques détails peuvent être fautifs, n'est-il pas vrai aussi que nous en avons des notions invariables, placées au-dessus de toute incertitude? Il se peut que parmi mes auditeurs il n'en soit pas un seul qui ait vu la ville de Constantinople, et cependant en est-il un seul qui hésite à croire à l'existence de cette capitale de l'empire ottoman? Non, sans doute, et pourquoi? Parce que nous sommes tous invinciblement entraînés par l'autorité des voyageurs qui en ont fait la description, par la déposition orale de témoins nationaux ou étrangers qui l'ont vue de leurs yeux, par les relations sans cesse renaissantes de politique ou de commerce. Si j'osais dire du haut de cette chaire : *On raconte qu'il existe en Europe une ville appelée Constantinople; cela pourrait bien être, même cela est probable, mais enfin je n'ai pas vérifié le fait, et je reste*

dans le [illegible]
un insensé ! [illegible]
pour un [illegible]
force de convenir [illegible]
certitude. [illegible]
peut le dire aussi [illegible]
plus magnifiques [illegible]
qui désoit que [illegible]
rent leurs [illegible]
qualités personnelles [illegible]
ses opinions. [illegible]
rite ; je sors [illegible]
considération [illegible]
humaine. Telle est [illegible]
des passions [illegible]
Constantinople [illegible]
de se tromper [illegible]
imposture [illegible]
l'existence de [illegible]
un certain [illegible]

L'histoire a donc [illegible]
et dont la [illegible]
moins [illegible]
ses, mais [illegible]
attestent [illegible]
que la [illegible]
que l'époque [illegible]
défendue par [illegible]
grands [illegible]
rait [illegible]
ble des [illegible]
nous [illegible]
dans le temps [illegible]
soit des [illegible]
che [illegible]
qu'ils [illegible]
certain [illegible]
sont toujours [illegible]

le temps comme la lumière traverse l'espace. Le fluide lumineux qui nous fait apercevoir Sirius parcourt, pour arriver jusqu'à nous, un intervalle deux cents fois plus grand que les trente-quatre millions de lieues qui sont la distance du soleil à la terre; nous ne doutons pas plus de l'existence de Sirius que de celle des tours de Notre-Dame. »

La plus simple réflexion suffit en effet pour nous faire comprendre l'absurdité d'un pareil système. Car, s'il était vrai, il faudrait en conclure que l'existence de Napoléon serait plus certaine que celle de Louis XIV, celle de Louis XIV plus certaine que celle de François Ier, celle de François Ier plus certaine que celle de saint Louis, celle de saint Louis que celle de Charlemagne, etc. Or, en est-il ainsi? La vie et les conquêtes de Frédéric-le-Grand sont-elles pour nous l'objet d'une croyance plus ferme que la vie et les conquêtes de César, que la vie et les conquêtes d'Alexandre? Ce que nous disons de la distance des temps, nous le dirons de même de la distance des lieux. Nous ne croyons pas plus fermement à l'existence de Paris qu'à celle de Vienne, pas plus fermement à celle de Vienne qu'à celle de Saint-Pétersbourg, pas plus à celle de Saint-Pétersbourg qu'à celle de Pékin. Le motif de crédibilité est le même; il est fondé sur un ensemble de témoignages dont la véracité est indépendante de l'éloignement. Il y a plus: je crois à l'existence des villes et des empires qui ne sont plus avec la même certitude qu'à celle des villes et des empires qui subsistent encore, lorsque cette existence dans le passé m'est attestée par un concours de témoignages qui ne laissent aucun doute. Ainsi, je crois qu'il a existé une ville appelée Babylone et un empire des Assyriens, une ville de Carthage et une république du même nom, comme je crois qu'il existe aujourd'hui une ville de Londres et un royaume d'Angleterre, une ville de New-York et une république des États-Unis.

C'est donc une pure illusion de la part des esprits inattentifs que de s'imaginer que les faits contemporains, par cela seul qu'ils sont plus près de nous, ont un degré de certitude que ne peuvent pas avoir les faits anciens. L'ancienneté, bien loin d'être une raison d'incrédulité, est par sa nature même un motif de foi, parce qu'en universalisant le témoignage, elle

le corrobore et le consacre par la sanction du temps et la croyance des générations. Humainement parlant, le personnage de Jésus-Christ a une existence historique plus logiquement certifiée que celle d'Attila, qui lui est cependant postérieur, parce que le nombre, la gravité et l'accord des témoignages en faveur de Jésus-Christ constituent une autorité bien autrement inattaquable que celle sur laquelle s'appuie notre foi à l'existence d'Attila; parce que la croyance à la vie et aux actions de Jésus-Christ n'a pas seulement pour objet un fait historique attesté par des témoins dignes de foi, mais l'événement moral le plus grand, le plus important, le plus universel qui se soit passé au sein de l'humanité; et que cette universalité ne peut être invoquée en faveur de la personne et des actions du chef barbare. Entre une invasion passagère, dont les traces sont effacées depuis des siècles et dont le souvenir est aujourd'hui de l'ordre purement scientifique, et l'établissement du christianisme, dont les suites et les conséquences régissent depuis dix-huit cents ans le monde civilisé, et où l'ordre moral tout entier, c'est-à-dire tout ce qui constitue les sociétés modernes, a sa source et sa raison, il y a une distance incommensurable, qui ne diminue sans doute en rien la certitude du premier fait, mais qui élève le second à une puissance de crédibilité au-delà de laquelle on ne conçoit plus rien.

Ce sentiment qui nous porte à recevoir avec une entière confiance les faits anciens a son explication dans la logique même de l'esprit humain. *Major à longuiquo majestas*, a dit un ancien. Ce qui a subi l'épreuve du temps se présente généralement à nous comme plus digne de foi que ce qui est nouveau. De là le respect des anciens pour ce qu'ils appelaient la *vénérable antiquité*. On trouve dans Cicéron une foule de passages qui expriment ce qu'on pourrait appeler l'autorité de la chose jugée. Il y a long-temps qu'on a dit que le moment d'écrire l'histoire n'est pas celui où l'histoire se fait. L'historien contemporain des faits qu'il raconte écrit nécessairement sous l'influence des passions qui se mêlent aux événements dont il est le témoin. Rarement du moins il est exempt des préjugés, libre des intérêts qui se croisent sur cette vaste scène où il joue un rôle, ne fût-ce que celui de spectateur plus ou moins

passionné de ce qui se passe sous ses yeux. Et lors même qu'il serait vraiment impartial, on suppose qu'il n'a pu l'être entièrement, et que son jugement n'est que le reflet de quelqu'une des opinions qui s'agitaient alors au sein de la société. On croit d'ailleurs qu'il lui a été impossible de recueillir tous les éléments du procès, de comparer les récits, les documents, les manières de voir, et d'asseoir sur une connaissance approfondie des faits et des différents points de vue sous lesquels ils ont pu être envisagés, les bases d'une instruction complète et d'une critique infaillible. C'est donc à la postéritéqu'il appartient de débarrasser les événements des circonstances qui ont pu en altérer le caractère, de rapprocher les divers récits, les diverses opinions, et de faire jaillir de ce rapprochement même l'étincelle de la vérité. En un mot, la postérité est un véritable tribunal suprême, chargé de casser ou de ratifier les jugements des contemporains; et nulle histoire n'est considérée comme définitivement investie du droit de créance, tant qu'elle n'a pas été confirmée par cette vénérable sanction des siècles postérieurs.

Remarquons toutefois que la postérité ne juge que sur les les récits, les mémoires, les traditions qui émanent des sources contemporaines. Elle ne fait pas précisément l'histoire; elle se borne à la déclarer, et à clore pour ainsi dire les débats d'après un choix d'autorités et de témoignages dont l'évidence emporte conviction. Sa mission est d'écarter les contradictions qui laissent l'esprit en suspens, et les faux milieux à travers lesquels les faits s'obscurcissent et se dénaturent. Mais bien loin de porter atteinte à la foi due aux témoins qui les rapportent, elle fait briller d'un nouvel éclat la vérité transmise par eux, en la montrant dégagée de tout mélange étranger.

Ici s'élève naturellement la question de savoir si la tradition orale mérite le même degré de croyance que la tradition écrite. « J'appelle tradition, dit M. Frayssinous, un récit fait de vive voix par les témoins oculaires, transmis par eux aux générations contemporaines qui n'ont pas vu les faits, et par celles-ci aux suivantes, d'âge en âge, jusqu'au temps *présent.* » Ainsi les grandes familles peuvent se transmettre

de génération en génération le souvenir des actions mémorables de leurs ancêtres; ainsi dans une contrée peut se perpétuer d'âge en âge la mémoire des services rendus au pays par un bienfaiteur illustre.

On a dit, pour prouver que la tradition orale mérite peu de confiance, qu'un récit qui se transmet de vive voix d'homme à homme, pendant une longue suite d'années, perd nécessairement sa couleur primitive, sa substance même, en passant par tant de bouches; que si l'on peut croire qu'un fait est raconté exactement comme il est arrivé par le témoin oculaire, il est probable qu'il aura déjà subi quelque altération de la part de celui auquel il aura été transmis, et qu'il est presque impossible qu'il arrive à la postérité sans avoir été entièrement travesti; par la raison que la mémoire de l'homme est très-infidèle, et garde rarement un souvenir exact de ce qu'on lui confie, et aussi parce que les témoins auriculaires conçoivent nécessairement les faits qu'on leur raconte, avec les formes et les couleurs propres à leur imagination, et que cette imagination, en leur imprimant ainsi son cachet particulier, modifie toujours plus ou moins leur caractère originel.

Hi narrata ferunt aliò ; mensuraque ficti
Crescit, et auditis aliquid novus adjicit auctor. (*Ovide.*)

La tradition écrite au contraire a quelque chose de stable et de permanent qui en garantit bien plus sûrement l'intégrité; car il est bien plus difficile d'altérer, de défigurer, de transformer un témoignage écrit qu'un témoignage verbal. L'histoire fixée par l'Écriture se défend et se conserve par elle-même; mais la parole n'a rien qui puisse la préserver du caprice de ceux par qui elle se propage.

Il y a de la vérité au fond de cette objection; mais une hyperbole n'est pas un argument. Comme l'histoire écrite n'est le plus souvent que le recueil des traditions orales, elle ne mériterait donc elle-même aucune foi, lorsque l'historien n'aurait pas vu de ses yeux les événements qu'il décrit? Il ne faut pas prendre au pied de la lettre ce que les poètes racontent de la renommée :

Tam ficti pravique tenax, quàm nuntia veri.

La vraie renommée n'est en réalité que la tradition verbale, sans laquelle il n'y aurait pas possibilité d'écrire l'histoire; c'est l'ensemble des croyances et des témoignages qui se transmettent de génération en génération, et qui constituent la mémoire publique. Or, quand cette tradition a un caractère de généralité, de vraisemblance et de sincérité qui la recommande à l'historien, pourquoi ne veut-on pas qu'il y puise avec confiance, lorsqu'il prend d'ailleurs les précautions que la prudence exige, pour contrôler les témoignages les uns par les autres? Et les règles que nous avons posées précédemment suffisent toujours pour prévenir toute erreur.

A le bien prendre, la seule différence qui existe entre le témoin oculaire et le témoin auriculaire consiste dans la différence d'impressions qu'éprouveront l'un et l'autre. Un Gaulois, par exemple, qui aurait été témoin de l'invasion d'Attila, et qui aurait entrepris d'en raconter les horribles détails à ses enfants, n'aurait pas manqué de mêler au récit des événements le souvenir des émotions qu'il aurait éprouvées. Mais ces émotions personnelles au témoin, ne faisant point partie des faits considérés en eux-mêmes, sont des circonstances qui peuvent en être aisément séparées, et qui peuvent très-bien n'être pas reproduites dans le récit des mêmes faits racontés par des témoins auriculaires. Ceux-ci, plus froids nécessairement et étrangers aux impressions éprouvées par les contemporains, dépouilleront les événements de ces accessoires, et les rapporteront simplement comme ils les ont conçus. Mais cela ne prouve pas que les faits sont altérés par ceux-ci. On peut en faire tous les jours l'expérience : un homme qui a été victime d'un incendie ne racontera pas cette catastrophe comme celui qui n'en a pas été le témoin et qui l'a apprise par oui-dire. Mais s'ensuit-il que ce dernier ne dira pas la vérité, et que déjà dans sa bouche le fait ne sera plus tel qu'il s'est passé?

« Un mathématicien écossais, dit M. Frayssinous, a fait un étrange calcul; il a imaginé de dire que le témoignage ne produit jamais qu'une probabilité, que celle-ci va toujours en décroissant à travers les générations successives; que le plus haut degré de probabilité est produit par le rapport de ceux *qui ont vu* les faits; le second, par la déposition de ceux qui

les ont ouï raconter aux précédents ; ainsi de suite, jusques à ce que la probabilité primitive se soit comme effacée.

» Il serait donc seulement probable pour moi, qui n'ai jamais vu Rome, que cette ville existe ; langage réprouvé par le sens commun et contraire à la croyance bien ferme et bien intime de ce qui n'en est pas dépourvu. Quant à la diminution successive de la force du témoignage, nous répondrons avec un écrivain français :

« Les faits de César et d'Alexandre suffisent pour démontrer la vanité des calculs du géomètre anglais, car nous » sommes aussi convaincus actuellement de l'existence de ces » deux grands capitaines, qu'on l'était il y a quatre cents ans ; » et la raison en est bien simple, c'est que nous avons la même » preuve de ces faits qu'on avait en ce temps-là. La succession » qui se fait dans les différentes générations de tous les siè- » cles ressemble à celle du corps humain, qui possède toujours » la même essence, la même forme, quoique la matière qui le » compose à chaque instant se dissipe en partie, et à chaque » instant soit renouvelée par celle qui prend sa place. Un » homme est toujours un tel homme, quelque changement » imperceptible qui se soit fait dans la substance de son corps, » parce qu'il n'éprouve point tout à la fois de changement » total ; de même les différentes générations qui se succèdent » doivent être regardées comme étant les mêmes, parce que » le passage des unes aux autres est imperceptible. C'est tou- » jours la même société d'hommes qui conserve la mémoire » de certains faits, comme un homme est aussi certain dans » sa vieillesse de ce qu'il a vu d'éclatant dans sa jeunesse, » qu'il l'était deux ou trois ans après cette action. Ainsi, il » n'y a pas plus de différence entre les hommes qui forment la » société de tel et tel temps, qu'il n'y en a entre une personne » âgée de vingt ans et cette même personne âgée de soixante ; » par conséquent le témoignage de différentes générations est » aussi digne de foi et ne perd pas plus de sa force que celui » d'un homme qui, à vingt ans, raconterait un fait qu'il vient » de voir, et à soixante, le même fait qu'il aurait vu quarante » ans auparavant. Si l'auteur anglais avait voulu dire seule- » ment que l'impression que fait un événement sur les esprits

» est d'autant plus vive et plus profonde que le fait est plus
» récent, il n'aurait rien dit que de très-vrai. Qui ne sait qu'on
» est bien moins touché de ce qui se passe en récit, que de ce
» qui est exposé par la scène aux yeux des spectateurs ?
» L'homme que son imagination servira le mieux à aider les
» acteurs à le tromper sur la réalité de l'action qu'on lui re-
» présente, sera le plus touché et le plus vivement ému. La
» sanglante journée de la Saint-Barthélemy, ainsi que l'assas-
» sinat d'un de nos meilleurs rois, ne fait pas à beaucoup près
» la même impression sur nous que ces deux événements en
» firent autrefois sur nos ancêtres. Tout ce qui n'est que de
» sentiment passe avec l'objet qui l'excite, et s'il lui survit,
» c'est toujours en s'affaiblissant, jusqu'à ce qu'il vienne à
» s'épuiser tout entier ; mais pour la conviction qui naît de la
» force des preuves, elle subsiste universellement. Un fait bien
» prouvé passe à travers l'espace immense des siècles, sans
» que la conviction perde l'empire qu'elle a sur notre esprit,
» quelque décroissement qu'il éprouve dans l'impression qu'il
» fait sur le cœur. Nous sommes en effet aussi certains du
» meurtre de Henri-le-Grand, que l'étaient ceux qui vivaient
» dans ce temps-là ; mais nous n'en sommes pas si touchés. »

On n'a pas assez remarqué ce caractère d'identité que la tradition acquiert par sa continuité au milieu d'une société qui change à chaque instant, quoique toujours la même. Voyez comme les maximes d'expérience qui se transmettent d'âge en âge sous la forme proverbiale, sont fixes et immuables, tout en passant à travers tant de bouches. Par quelle raison n'en serait-il pas ainsi pour les faits ? Pourquoi la mémoire des peuples, si fidèle à conserver leur forme aux sentences de la sagesse vulgaire, ne pourrait-elle conserver intact le souvenir des événements passés ?

Quant au récit fixé par l'écriture, c'est-à-dire, à l'histoire proprement dite, telle que les Commentaires de César, les Annales de Tacite, les Mémoires de Sully, la confiance qu'il mérite se mesure sur une infinité de circonstances qui peuvent être très-variées.

Les faits que raconte l'historien se rattachent-ils à la vie publique de l'auteur ? Est-ce, par exemple, un général d'armée

qui raconte ses expéditions guerrières, un diplomate qui retrace les mouvements de la politique pendant le cours des missions qu'il a eu à remplir auprès des puissances étrangères, un homme d'État qui rend compte des événements qu'il a dirigés ou auxquels il a pris part ? Il faut distinguer si ces faits sont rapportés par d'autres écrivains du même temps, ou s'il est le seul qui en fasse mention. Dans le premier cas, il est facile de comparer ses récits avec ceux des historiens contemporains, en tenant compte toutefois des moyens que sa position élevée et le rôle important qu'il a joué dans les affaires de son pays, lui ont donné de bien connaître les événements et de les juger de plus haut; mais aussi, en se mettant en garde contre sa partialité, si l'on soupçonnait qu'un intérêt d'amour-propre, de secte ou de parti, aurait pu le porter à présenter les faits sous un faux jour, à dissimuler ce qu'ils auraient de défavorable à sa mémoire, ou à déguiser par d'habiles réticences, ou par des explications mensongères ce qu'ils auraient d'honorable et de glorieux pour ses ennemis. Dans le second cas, le contrôle par le moyen de la comparaison n'est plus possible; mais si les faits que l'on rapporte sont des faits importants et d'un intérêt majeur, si l'historien est un homme d'une grande renommée, si ses ouvrages ont joui constamment de l'estime de la postérité, et ont passé à travers les générations sans rencontrer des contradicteurs, soit parmi les contemporains, soit dans les siècles suivants, si d'ailleurs ses récits portent le caractère de la sincérité et de la modestie, son témoignage n'a rien qui puisse nous le faire considérer comme suspect, et la foi lui est due au même titre qu'elle l'est à tout homme dont l'honnêteté et la probité sont de notoriété publique.

S'agit-il au contraire d'événements auxquels celui qui les raconte n'a été mêlé, ni comme témoin, ni comme acteur, de faits antérieurs au temps où il a vécu, ou étrangers au pays qu'il habitait ? L'écrivain n'a-t-il pas pour se guider les récits de ses contemporains, la voix publique, les actes de l'autorité, les monuments, si c'est l'histoire de son temps qu'il écrit; n'a-t-il pas les mémoires particuliers, les chroniques, les archives de l'État, les documents officiels, les lois et or-

donnances, les actes diplomatiques, s'il décrit une époque antérieure; enfin, n'a-t-il pas le secours des historiens nationaux, des traditions locales, des monuments législatifs, de tous les renseignements qu'il peut puiser dans les sources publiques, s'il entreprend l'histoire d'une nation étrangère ? Que peut-on donc exiger de lui, pour que ses récits soient reçus comme authentiques ? Qu'il soit reconnu assez éclairé pour qu'on soit certain qu'il a su où puiser les matériaux de son histoire, assez patient dans ses recherches, pour laisser croire qu'il n'a négligé ou omis aucun des documents qui lui étaient nécessaires, assez véridique pour inspirer une entière confiance dans sa bonne foi, dans son impartialité, dans le choix judicieux qu'il a fait des témoignages les plus évidemment empreints de vérité. Si c'est effectivement avec une réputation non contestée de lumières, de vertu, de consciencieuse probité, qu'il se présente à ses contemporains et à la postérité, qui serait tenté de révoquer en doute des récits appuyés sur de telles garanties ?

Mais il est des historiens ignorants, incapables, légers, passionnés, systématiques, d'un caractère méchant, envieux, moqueurs, satiriques, qui ne donnent pas la peine d'étudier les faits, dont la médiocrité d'esprit ne sait pas en embrasser l'ensemble et les coordonner, qui ont plus d'esprit et d'imagination que de bon sens et de raison, qui, pourvu que leurs récits soient agréables, s'inquiètent peu s'ils mettent des suppositions à la place de la réalité, qui aiment mieux imaginer les causes des événements que les chercher et les tirer du fond même du sujet, qu'ils écrivent avec l'intention secrète ou avouée de faire prévaloir une opinion ou un système de politique, qui grandissent ou rabaissent les réputations, qui louent ou critiquent les hommes et les choses, non d'après l'équitable jugement d'un esprit droit et ami de la vérité, mais d'après leurs passions, leurs intérêts, leurs amitiés ou leurs inimitiés particulières, ou d'après le caprice du moment; enfin qui, n'ayant ni droiture, ni principes, ni lumières, ni science, et n'ayant aucune idée des devoirs sacrés de l'historien, font de l'histoire un jeu, une affaire de parti, un roman, et respec-*tent assez* peu leurs contemporains et la postérité, pour croire

que leur nom suffira pour en imposer à l'ignorance, et donner le change à la voix publique.

Mais ces historiens sans foi sont jugés même de leur vivant; et quand ils seraient mal appréciés de leur vivant, parce que des coteries littéraires ou des factions politiques se seraient efforcées d'accréditer leurs ouvrages et de couvrir de leurs applaudissements le cri de réprobation de la conscience publique, le bruit des événements dont ils ont pris à tâche de dénaturer la physionomie ou de dissimuler les causes, a un retentissement qui se prolonge trop loin parmi les générations, pour croire qu'un temps considérable s'écoulerait après leur mort sans que leurs impostures fussent démasquées et leurs mensonges mis au jour. Il n'est donc pas à craindre qu'un écrivain sans pudeur parvienne à accréditer des récits controuvés, et à empêcher la vérité de se produire. On ne trompe pas les peuples aussi facilement qu'on pourrait le croire. Il y a dans la conscience et la raison des nations quelque chose qui opposera toujours un obstacle invincible à la complète substitution du faux au vrai; souvent, sans doute, lorsqu'il s'agit de faits qui se sont passés dans des siècles reculés, et antérieurs aux temps de civilisation, la fable peut se trouver mêlée à l'histoire, mais jamais assez profondément pour effacer toute distinction entre l'erreur et la vérité. Si l'on y fait bien attention, la vérité se reconnaît encore dans ce mélange à un certain caractère de simplicité et de candeur qui saisit naturellement l'esprit; comme, en présence d'un portrait, on reconnaît qu'il est ressemblant, à un certain cachet de nature qu'on ne peut contrefaire, même avant d'avoir vu l'original. Le talent des investigateurs de l'antiquité consiste précisément à discerner ces vestiges de réalité des embellissements dont la poésie les couvre, ou des fausses traces sur lesquelles la mauvaise foi cherche à égarer la renommée. Ainsi, nous pouvons nous moquer de l'apothéose de Romulus et des conversations de Numa avec la déesse Égérie. Mais que Rome ait été gouvernée par des rois avant de l'être par des consuls, voilà ce qu'il serait absurde de révoquer en doute, quand le témoignage des générations est si positif à cet égard. Ainsi encore la tourbe encyclopédique a eu beau conspirer pendant près d'un siècle pour

accréditer des chronologies et des faits astronomiques contraires aux croyances chrétiennes, et pour envelopper dans un soupçon universel d'imposture tous les monuments du christianisme ; tout ce fatras d'érudition sceptique, tout cet échafaudage d'histoire anti-biblique s'est évanoui devant le bon sens public, et le tribunal de l'opinion a fait justice de tous ces témoignages imposteurs.

Au reste, même dans les ouvrages des historiens qu'on peut appeler faussaires, il y a toujours nécessairement un côté vrai. Car, il n'est point d'écrivain assez audacieux qui, dans un siècle tant soit peu éclairé, osât donner un pur roman pour de l'histoire. Quel que soit son désir de tromper, il est obligé de bâtir sur des événements réels : il est forcé d'emprunter à l'époque qu'il veut décrire tant bien que mal, des faits et des personnages appartenant à cette époque. Sans cela on ne le comprendrait même pas, et il se ferait moquer de lui. « Un historien, dit M. Frayssinous, pourra bien composer une histoire fausse ; mais où la placera-t-il ? Quels seront les personnages, le lieu de la scène, la durée et les circonstances des événements ? comment accorder ce roman avec la suite des autres faits bien connus ? Tout se lie et s'enchaîne dans le corps social, et si dans la succession des faits vous voulez en insérer un qui soit faux, l'y faire entrer comme de vive force, dès lors plus d'harmonie ; ce seront des contradictions, des incohérences qui feront ressortir l'imposture. Qu'un écrivain, par exemple, voulût faire du duc de Bourgogne le successeur de Louis XIV, et nous donner une histoire de ce règne prétendu : comment s'y prendrait-il ? Quelle violence ne ferait-il pas à toutes les dates, à tous les monuments, à toutes les traditions, à tous les historiens ? il faudrait tout défigurer, tout mutiler, tout mettre en pièces ; ce serait un vrai chaos. Or, les hommes sont toujours les mêmes ; il ne fut pas plus possible autrefois d'inventer une fable sur le successeur immédiat d'Auguste, qu'il le serait de nos jours d'en fabriquer une sur le successeur de Louis XIV. »

Enfin, outre les traditions orales et écrites, il y a des témoignages muets, dont il s'agit d'apprécier la valeur historique : ce sont ceux qui résultent des statues, des médailles, des tombeaux, des édifices publics, des temples, des monuments

et des inscriptions, signes ou hiéroglyphes qu'on y a gravés. Nous n'avons pas besoin d'insister sur l'importance de ces témoignages, sur l'utilité des données qu'ils peuvent fournir à l'historien, pour constater l'existence réelle des personnages dont ils portent les noms, ou pour retrouver la date précise des événements auxquels ils se rapportent. Les nations n'érigent point de statues à des héros purement imaginaires; elles n'élèvent point d'arcs-de-triomphe pour célébrer des actions qui n'ont jamais eu lieu; elles ne bâtissent point de temples sans avoir un culte et une religion; elles ne construisent pas d'édifices publics, sans leur donner une destination; elles ne frappent point de médailles exprès pour accréditer de fausses chronologies des rois et des magistrats; leurs tombeaux ont recouvert des dépouilles mortelles quelconques; leurs inscriptions relatent des faits qui ne sont pas de pure invention; leurs hiéroglyphes mêmes se rattachent a quelque trait d'histoire, à quelque usage, à quelque particularité de mœurs. En un mot, de même que nul homme n'agit sans but, et n'exprime sa pensée qu'à propos de quelque réalité, de même nul peuple ne laisse l'empreinte de son activité et de son industrie que sur des objets propres à transmettre aux âges futurs quelques signes, quelques traces de sa vie réelle. N'ajouter aucune foi à ces témoignages, ou les considérer comme tout-à-fait insignifiants, ce serait nier toutes les découvertes précieuses que nous devons à ces monuments, ce serait anéantir toute la science archéologique, si inséparable de la science historique. Les pyramides d'Égypte, les peintures hiéroglyphiques qu'on retrouve dans les ruines de Thèbes et de Memphis, et dans les débris gigantesques visités par Champollion, les médailles des empereurs romains, ne sont pas l'œuvre d'un pur caprice. Les générations éteintes parlent encore par la voix de ces monuments; et si cette voix n'est pas toujours comprise, parce que quelques-uns des sons qui la composaient se sont perdus à travers les siècles, croyons bien qu'elle exprimait un langage vrai, une tradition véridique, dont l'alphabet complet sera peut être retrouvé plus tard par la postérité, plus heureuse que nous. Toutefois, profitons avec reconnaissance des secours nombreux que cette langue mystérieuse nous a déjà fournis pour éclair-

cir tant de points obscurs d'histoire et de chronologie, et surtout pour confirmer de plus en plus la véracité des historiens sacrés. Chose admirable; il n'est pas un coin du monde, pas une fouille faite dans les débris des monuments de l'industrie antique, pas une exploration dans les entrailles de la terre, qui ne soit un témoignage authentique en faveur des récits bibliques.

§ III. — *Des faits scientifiques.*

Étrange préoccupation des sceptiques! ils nient le témoignage, et ils le nient par le moyen du langage, qui n'est lui-même qu'une convention, et qui par conséquent repose uniquement sur la tradition et le témoignage. Car, pour croire que nous nous faisons comprendre des autres et que nous les comprenons, encore faut-il croire qu'ils attachent les mêmes idées aux mêmes signes. Or, comment le savons-nous, si ce n'est par le témoignage de tous ceux qui nous entourent?

« Je suppose, dit encore le savant évêque sur l'autorité duquel nous aimons à nous appuyer, je suppose qu'on nous dise : L'imprimerie, la boussole, le télescope sont, du moins pour nous Européens, une invention de nos temps modernes; c'est un Génois qui a découvert l'Amérique, c'est un Florentin qui lui a donné son nom; Galilée soupçonna la pesanteur de l'air, Toricelli et Pascal la démontrèrent; Copernic a fixé les savants sur le vrai système du monde planétaire; Képler a trouvé les lois des révolutions des planètes; Descartes a le premier appliqué l'algèbre à la géométrie : voilà encore des faits qui se lient à toutes les connaissances humaines, et que tout le monde croit par la force du témoignage. Quel est le physicien, le chimiste, le naturaliste, le jurisconsulte, qui, dans l'enseignement public ou dans ses ouvrages, ne s'appuie sur des expériences, des observations, des faits qu'il n'a pas eus sous les yeux, et que néanmoins il regarde comme certains? En tout, l'homme le plus instruit et le plus capable serait celui qui connaîtrait un plus grand nombre de faits et qui saurait en tirer les conséquences les plus utiles pour le bien des ses semblables. Eh! messieurs, si tout-à-coup nous venions à oublier

entièrement les faits que nous croyons sur la foi d'autrui, si nous étions bornés aux seuls faits que nous avons vus, si par là même la connaissance de ce qui a précédé notre naissance s'effaçait totalement de notre esprit, tout le système de nos idées et de notre instruction serait anéanti, nos pensées seraient sans aucune suite et sans aucun appui, nous serions dans une sorte de délire; au lieu d'une chaîne dont tous les anneaux sont liés, nous n'aurions plus que des anneaux épars d'une chaîne brisée. »

Rien n'est plus vrai. La science n'est qu'une monnaie qu'on se passe avec confiance de main en main, et dont le titre légal n'est autre chose que le témoignage sur la foi duquel elle circule dans tous les rangs de la société. Sans cet échange continuel de connaissances, tout progrès serait impossible. Chaque siècle, que dis-je, chaque homme aurait à recommencer à lui seul l'œuvre si péniblement élaborée par l'expérience des siècles passés. Un savant, quelque vaste que soit son génie, quelque longue que soit sa carrière, ne peut pas tout vérifier par lui-même. Il faut qu'il accepte de confiance une multitude de faits constatés par les savants d'un autre âge, et d'un autre pays. On peut même avancer, sans crainte de se tromper, que les trois quarts des notions scientifiques qui sont entrées dans sa mémoire s'appuient sur des dépositions étrangères, sur des observations qu'il n'a pu faire lui-même, sur des données fournies par des phénomènes qui ne se reproduiront peut-être pas de son vivant. Ainsi, la science géographique se fonde sur les récits des voyageurs, des navigateurs célèbres, des commerçants, des missionnaires qui ont visité les contrées lointaines, qui en ont décrit le climat, l'aspect, les productions, etc. La géologie, l'histoire naturelle, la médecine expérimentale, l'hygiène, etc., ne sont en réalité que le recueil des faits que les savants de tous les pays se communiquent, et que celui qui se livre à l'étude de ces sciences est obligé d'admettre en tout ou en partie, sous peine de ne rien savoir. Ainsi, celui qui enseigne, comme celui qui reçoit l'enseignement, est dans la nécessité de se servir de matériaux qu'il n'a point préparés, qu'il n'a point rassemblés, et qu'il va puiser à la source commune, celle de la tradition et du témoignage.

Or, pour que nous recevions ce témoignage, il n'est pas nécessaire que nous reconnaissions à ceux qui nous le transmettent une *supériorité de savoir bien constatée*. Un savant du premier ordre peut très-bien admettre avec une entière confiance un fait communiqué par un homme bien inférieur à lui sous le rapport de la science. La réalité d'un phénomène, d'un résultat scientifique, d'une découverte, n'a pas pour garantie la supériorité du génie ou du talent, mais un degré de lumières et de probité suffisant pour être sûr que le témoin n'est ni dupe ni trompeur. Que ce soit en vertu de la conviction qu'il a de la supériorité de son savoir qu'un écolier reçoit l'enseignement de son maître, et admet sur parole les faits qui ne lui sont pas démontrés, cela est tout simple. Mais le véritable savant puise à toutes les sources ; il ne dédaigne l'expérience et les observations de personne, et souvent c'est sur les données les plus vulgaires qu'il s'élève aux considérations les plus hautes et les plus fécondes.

Si le savant lui-même reçoit de toutes mains la vérité, pourquoi hésiterions-nous à la recevoir à notre tour de celui qui nous la présente, fécondée par la méditation, érigée en théorie, et confirmée par les applications que la science en fait dans les arts utiles? La conviction ne se commande pas, dit M. Gérusez, et pour les esprits qui n'ont pas foi à la science le témoignage des savants est comme non avenu. Mais qui est-ce qui n'a pas foi à la science? A la vue des merveilles de l'industrie humaine, qui est-ce qui doute de la science et de son pouvoir? Est-ce le savant? Mais celui qui mesure le cours des astres dans les cieux, celui qui, domptant un élément par un autre, a su opposer à la force des vents et des flots la force de la vapeur, celui qui dirige, pour ainsi dire, la foudre à son gré, et qui n'opère tous ces prodiges que par le moyen de la science, croit apparemment à l'efficacité de la science. Est-ce l'ignorant? Mais l'ignorant, bien loin de nier la science, est disposé à s'en exagérer la puissance. N'est-ce pas l'ignorance, toujours portée à la crédulité, qui, dans les temps anciens, a accrédité les prétendus miracles attribués aux sciences occultes, la pierre philosophale, la magie, la théurgie, et qui de nos jours encore n'est pas loin de supposer à celui qu'une grande répu-

tation de savoir recommande à son respect, une puissance extraordinaire sur la nature? Le genre humain croit à la science et aux savants, et l'autorité du témoignage scientifique n'est pas moins imposante, et n'est pas l'objet d'une foi moins universelle que l'autorité du témoignage historique.

Mais il faut bien remarquer que la certitude des faits scientifiques ne dépend pas plus de la majorité des suffrages que de la supériorité de savoir individuel des témoins. Ici le véritable *criterium*, c'est la certitude des sens, quant aux phénomènes proprement dits, et celle de la raison, quant aux inductions et aux conséquences à en tirer. Si donc les témoins présentent sous ce double rapport les garanties convenables, c'est-à-dire, si leurs lumières et leur probité éloignent tout soupçon d'erreur et de tromperie, nous sommes portés à accepter le témoignage avec une entière confiance. En effet, un témoignage scientifique n'est pas certain uniquement parce que celui de qui il émane est un homme d'un grand savoir, ou parce que sur un nombre quelconque de témoins pour ou contre le fait qu'il s'agit d'admettre, ce fait réunit en sa faveur la pluralité des voix. Un homme de génie peut très-bien être entiché d'un faux système, et après s'être abusé lui-même sur certains résultats scientifiques, induire en erreur ceux qui se fient à l'infaillibilité de sa science; de même qu'il peut très-bien se faire que parmi les savants, ce soit la minorité qui ait raison contre la majorité. La vérité scientifique est indépendante de l'individu, fût-ce un Newton ou un Leibnitz, et ne se décide pas davantage par la voix du scrutin. Sans doute, nous sommes fortement encleins à nous ranger de l'opinion du plus grand nombre, quand le suffrage du plus grand nombre consacre une théorie scientifique, ou déclare authentique un fait ou un résultat quelconque. Mais cette théorie ne peut être réputée vraie, ce résultat ne doit être considéré comme indubitable, que lorsqu'il a été confirmé par l'expérience : l'*expérience*, et non la *majorité*, voilà la véritable et infaillible sanction de la science. Mais l'expérience, ce n'est pas autre chose que le témoignage ; le témoignage de tous ceux qui ont vérifié les faits, et qui ont pu constater leur constant et parfait accord avec les principes posés. Et comme cette vérification et cette

constatation ne peuvent être tenues pour certaines qu'autant que leur réalité nous est garantie par les lumières et la véracité des témoins compétents, nous rentrons encore ici sous l'empire des règles que nous avons établies au commencement de ce chapitre. La morale, voilà la seule chose qui, en raison de son double caractère de nécessité et d'universalité, se prouve en dernier ressort par l'argument tiré de la raison générale. Comme la science n'a pas la même destination universelle et n'est le partage que d'un petit nombre d'intelligences, il est tout simple que ses moyens d'attestation soient différents, et que sa certitude repose sur un témoignage plus restreint.

Nous ferons, au sujet du témoignage général, appliqué toutefois comme il doit l'être, une observation qui eût été mieux placée ailleurs sans doute, mais que nous ne devons pas cependant omettre pour cette raison. M. Gérusez s'étonne qu'on ait voulu donner le consentement unanime du genre humain comme base de la croyance, comme constituant la suprême autorité. Dans la proscription de ce système, contre lequel il s'élève, il ne paraît faire aucune distinction des vérités scientifiques et des vérités morales, qui sont cependant bien différentes. Vraie dans son application aux premières, son objection est sans valeur à l'égard de celles-ci. « Ce système, dit-il, implique contradiction ; car pour faire admettre l'autorité de ce témoignage, il faut convaincre la raison, et reconnaître sa compétence pour juger de l'opinion qui la dépouille ; elle manifeste sa souveraineté en l'abdiquant. » Ceci n'est qu'une espèce de jeu de mots ; ce qu'il faudrait d'abord prouver, c'est la souveraineté de la raison individuelle, en fait de morale. Or, il en est de cette souveraineté comme de la souveraineté du peuple, dont la nature, en tant que peuple, est d'être toujours gouverné, comme il est de la nature de la raison privée d'être toujours subordonnée à la raison générale ou sociale. Est-ce dans l'individu qu'est la raison des devoirs de l'humanité, ou est-ce dans l'humanité qu'est la raison des devoirs de l'individu ? Voilà toute la question. Or si c'est la dernière hypothèse qui est vraie, la raison individuelle n'abdique rien, en se soumettant à l'autorité du témoignage uni-

versel ; car cette autorité a toujours été et sera toujours légitimement au-dessus d'elle. Elle lui est antérieure ; elle lui survivra bien certainement ; elle en est donc parfaitement indépendante, et sa compétence résulte non pas du jugement de la raison privée, mais de la nature même des choses. Voilà son titre, voilà ses droits. Que veut donc dire M. Gérusez quand il ajoute : « D'ailleurs le témoignage universel n'existe pas pour celui qui conteste une vérité, et n'est pas nécessaire pour celui qui l'admet. » Certainement si, le témoignage universel existe pour celui qui conteste une vérité morale ; car il ne peut la contester sans se mettre en contradiction avec l'universalité des hommes ; et voilà pourquoi il sent lui-même qu'il est en dehors de l'humanité, quand il contredit une vérité de sens commun ; voilà pourquoi la conscience individuelle ne peut résister au jugement de la conscience publique. Il n'y a pas d'appel possible, en fait de morale, contre les arrêts du genre humain. Il faut se soumettre, sous peine de folie. Le témoignage universel est donc, non la conséquence, mais le principe de la vérité ; il peut donc servir de base à la certitude. M. Garnier reconnaît que l'homme même qui nie toute liberté et toute vue providentielle dans la cause *non-moi*, est *ébranlé* comme les autres par l'autorité du témoignage général. « Nul, dit-il, ne *songe* à regarder l'intelligence de la *masse* comme infectée d'un vice originel qui l'empêche de saisir la vérité. » Mais comment concilier cet aveu avec ce qu'il dit plus loin : « Que cette croyance à la vérité du témoignage général n'est pas une certitude. » Non, cette croyance n'est pas une certitude en fait de théories scientifiques. Mais elle l'est certainement en fait de morale ; car c'est là que nul ne songe à regarder la conscience du genre humain comme infectée d'un vice originel qui l'empêche de faire la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Qui donc oserait sérieusement adresser à celui qui voudrait prouver par le témoignage général l'existence de Dieu et des devoirs de l'homme, ces deux réponses que M. Garnier présente comme victorieuses :

« 1° Que le témoignage général n'est pas tel qu'il le dit, et qu'il sera fort difficile de prouver au contradicteur qu'il a tort

sur ce point; car où est l'enquête? Et si elle était faite, n'aurait-il pas la ressource de la critiquer?

» 2° Que le témoignage général n'est pas pour lui une raison de croire; » argument sans réplique, selon M. Garnier.

Une enquête sur l'universalité de la croyance à l'existence de Dieu et de la loi morale! Celui auquel nous répondons n'a pas réfléchi sans doute à l'étrangeté de ces paroles. Mais pour tout homme qui a le sens commun et qui vit au milieu de la société, n'est-ce pas là un fait vérifié, un fait de notoriété publique, et aussi évident que la lumière du jour? Et ce fait universel, ce fait aussi ancien que le monde, ne serait pas pour l'athée une raison de croire! Et ce concert unanime ne signifierait rien pour lui!

§ IV. — *Des faits surnaturels.*

Les différents faits dont nous avons parlé jusqu'ici ne sortent point de l'ordre naturel, et ne présentent par conséquent en eux-mêmes aucune difficulté, quant à la croyance dont ils peuvent être l'objet, dès que la véracité du témoignage qui en affirme la réalité est suffisamment garantie. Ce sont, ou des phénomènes physiques qui rentrent dans le cours ordinaire des choses, ou des événements humains semblables à ceux qui se passent tous les jours sous nos yeux. Notre incrédulité à leur égard ne peut donc tomber sur la nature même de ces faits, mais seulement sur la qualité des témoins qui les attestent, et sur le degré de confiance qu'ils méritent.

Mais il y a des faits surnaturels qui n'offrent rien de semblable à ce qui a lieu communément dans le cours habituel de la vie, qui sont contraires à l'ordre physique, et qui par conséquent ne peuvent être l'effet des lois du mouvement et des propriétés de la matière; des faits enfin qui, bien loin de pouvoir être expliqués par quelqu'une des causes naturelles auxquelles est due la production des phénomènes du monde sensible, sont évidemment une dérogation aux conditions générales d'où ces phénomènes dépendent. Or, le caractère surnaturel de ces faits a-t-il en soi quelque chose qui doive affecter la croyance, et diminuer la force, infirmer la certitude du témoignage *dont ils* sont l'objet? En un mot, seraient-ils *incroyables*, par

cela seul qu'ils seraient *surnaturels ?* Telle est la question que nous avons à examiner. Parmi les faits de ce genre, deux surtout méritent particulièrement notre attention : ce sont lès *miracles* et les *prophéties*, considérés comme expression du témoignage de Dieu même, en faveur des dogmes de la révélation.

On ne peut nier qu'il ne puisse plaire à Dieu de révéler à l'homme des vérités nouvelles, de lui découvrir quelques-uns des mystères cachés dans les profondeurs de sa pensée infinie. Mais cette révélation faite à quelques hommes privilégiés, et communiquée par eux aux autres hommes, comment sera-t-elle pour nous un motif certain de croire, si elle n'est accompagnée de signes infaillibles qui en démontrent l'authenticité, et qui soient la garantie du caractère divin des vérités qu'elle a pour objet de nous faire connaître? Or, nous prouverons que ces signes infaillibles, ce sont les miracles et les prophéties. Si donc la réalité de ces faits est constatée, la vérité des doctrines en vue et à l'appui desquels ils ont été opérés se trouve par là même irrésistiblement établie.

1° Des Miracles.

Définition du miracle. « J'appelle miracle, dit M. Frayssinous, un événement contraire aux lois constantes de la nature. » — « Pour qu'un effet soit regardé comme miraculeux, dit M. Duvoisin, il ne suffit pas qu'il soit nouveau, singulier, et que la cause en demeure inconnue; il faut de plus que l'on aperçoive distinctement qu'il est en opposition avec quelqu'une des lois connues de la nature. Les brillants phénomènes de l'électricité, dans leur nouveauté même, ne pouvaient être des miracles que pour les ignorants. L'observateur, sans en découvrir la cause, ne pouvait douter qu'elle n'existât dans la nature. Mais, quelque découverte que l'on fasse dans les sciences physiques, la guérison subite de maladies de tout genre, la résurrection d'un mort, seront toujours des miracles, parce que, entre ces phénomènes et les lois connues de la nature, on aperçoit distinctement une véritable opposition. » (*Démonstration évangélique.*)

Par conséquent, nous ne considérerons point comme des

miracles ces faits étonnants, extraordinaires, qui dérogent au cours naturel des choses, ces déviations du plan primitif d'après lequel sont comme informés les divers êtres connus, ces anomalies qui déconcertent la science, ces cas rares et exceptionnels, ces monstruosités enfin qui semblent se produire en dehors de toutes les lois générales qui régissent le monde physique; parce que ces faits ne sont que de purs accidents ayant leur cause dans des circonstances particulières assez puissantes pour modifier l'action de la nature, et pour déranger l'effet de ses combinaisons. Si la science n'a pu parvenir encore à expliquer toutes ces anomalies, elle ne les considère point cependant comme ne pouvant être classées parmi les effets possibles des propriétés de la matière. Le miracle suppose au contraire un acte instantané qui a un but certain, non-seulement dans l'intention de celui qui en est l'auteur, mais encore dans l'intelligence de celui qui en est le témoin; c'est une œuvre qui surpasse évidemment les forces naturelles de celui qui l'opère, qui ne peut s'expliquer par ce qu'on appelle une *erreur de la nature*, et qui exige nécessairement une puissance puisée hors de la sphère d'action de tous les agents, soit matériels, soit humains.

Ainsi, que Moïse frappe un rocher aride de sa baguette, et qu'à son commandement il en sorte une source abondante; qu'il étende la main sur la mer, et qu'aussitôt ses eaux, se divisant et s'élevant de part et d'autre comme un mur, ouvrent aux Israélites un passage qui leur permette de la traverser à pied sec; qu'à la voix de Josué le mouvement des globes célestes soit suspendu dans son cours, et que le jour se prolonge au-delà de ses limites ordinaires, afin de lui laisser le temps d'achever sa victoire; que Jésus-Christ, d'un mot, rende la vue à des aveugles-nés, l'ouïe à des sourds, la parole à des muets, le mouvement à des paralytiques; qu'il ordonne à Lazare, mort depuis trois jours et déjà en putréfaction, de sortir de son tombeau, et qu'il en sorte à l'instant même plein de vie et de santé; qu'avec cinq pains et quelques poissons, il rassasie plusieurs milliers d'hommes dans le désert; que d'une seule parole il apaise instantanément les vents et les tempêtes, et que dans une autre circonstance on le voie marcher sur les flots

comme sur un terrain solide; qu'après avoir été mis en croix, enseveli et renfermé dans un sépulcre, il se ressuscite lui-même, et se fasse voir et toucher corporellement par ses disciples; enfin, qu'en présence de ces mêmes disciples, il s'élève majestueusement dans les nues, contre la loi de la pesanteur, et disparaisse bientôt à leurs yeux, en leur laissant ainsi une dernière preuve de sa toute-puissance sur la nature, voilà des faits véritablement prodigieux; voilà ce que nous appelons des miracles.

Possibilité des miracles. Mais les miracles sont-ils possibles ? C'estdemander si l'auteur de la nature peut, soit par lui-même immédiatement, soit médiatement par quelqu'une de ses créatures qu'il investit de sa puissance, déroger aux lois de la nature. Dès que l'on croit à l'existence d'un être infini, créateur de la matière, ordonnateur et conservateur de l'univers, il faut, de toute nécessité, croire à la possibilité des miracles. Car tout miracle, par cela seul qu'il est un fait surnaturel, est une œuvre divine qui ne peut s'accomplir que par la volonté ou avec la permission expresse de l'être souverain. « Dieu peut-il faire des miracles? c'est-à-dire, peut-il déroger aux lois qu'il a établies? Cette question, sérieusement traitée, dit J.-J. Rousseau, serait impie, si elle n'était absurde. Ce serait faire trop d'honneur à celui qui la résoudrait négativement que de le punir : il suffirait de l'enfermer. Mais aussi quel homme a jamais nié que Dieu pût faire des miracles? »

D'où viendrait donc l'impossibilité des miracles, si elle ne peut venir d'un défaut de puissance de la part de Dieu, puisqu'il n'en faut certainement pas plus pour suspendre les lois de la nature, qu'il n'en a fallu dans le principe pour les établir? Cette impossibilité viendrait-elle, comme le disent Voltaire et les incrédules, de ce que les lois de la nature sont des lois éternelles, mathématiques, immuables; fondées sur l'essence même de la matière? Nous répondrons que les lois de la nature ne sont pas éternelles, mais contingentes, comme tout ce qui est créé, comme tout ce qui a commencé, comme tout ce qui, n'existant pas par soi-même, dépend absolument du libre arbitre divin. Elles sont immuables pour nous en ce sens que dans l'ordre actuel des choses, et en nous renfermant dans la sphère de l'expérience humaine, nous sommes induits

à juger de leur constance et de leur stabilité, d'après ce que nous voyons se produire tous les jours. Mais prétendre que les lois de la nature sont immuables dans un sens absolu, c'est prétendre que Dieu est lui-même enchaîné par les lois qu'il a faites, qu'il s'est fait l'esclave volontaire d'une nécessité qui serait son ouvrage, et dont la force serait cependant supérieure à la sienne. Or, si Dieu est lié irrévocablement par les lois qu'il a données à la matière, il faut nier sa souveraine indépendance. Il y a plus; si les faits surnaturels sont impossibles, il faut nier qu'il y ait un être au-dessus de la nature, et pouvant agir en dehors du cours ordinaire de la nature. Ainsi, l'athéisme est au fond de cette objection. Eh quoi! Dieu n'a-t-il donc d'autres moyens d'action que ceux dont sa providence se sert communément pour régir le monde physique? Ces moyens ont-ils épuisé sa toute-puissance et son intelligence infinie? Nous voyons les êtres se reproduire et se conserver selon un système de lois permanentes; s'ensuit-il que le pouvoir divin soit borné à ce mode de production et de conservation? Il a plu à Dieu de faire dépendre de certaines conditions générales, de certaines combinaisons des éléments, la germination des plantes, et leurs accroissements successifs, la multiplication des animaux et leur développement organique; mais ces agents naturels n'ont d'autre force que celle que Dieu leur prête, mais ces causes ne sont que des causes secondes dont toute l'efficacité est dans la volonté divine, et dont Dieu pourrait se passer par conséquent, s'il lui plaisait de produire sans elles et à l'instant des effets semblables. Que l'on comprenne donc bien que la puissance créatrice a dû s'exercer d'abord indépendamment de ces causes, puisqu'elles n'ont pu agir qu'après la création des éléments mêmes aux combinaisons desquels elles devaient présider, puisque, avant toute naissance d'homme par voie de génération, il a dû être créé un premier homme, puisque, avant toute semence, la terre a été couverte de végétaux, et qu'en supposant même que ces végétaux fussent le produit de germes primitifs, ces germes primitifs auraient exigé nécessairement une création *à priori*, un premier acte qui les aurait tirés du néant; c'est-à-dire qui leur aurait donné l'être par des voies

autres que la fructification. Or, ce que Dieu a fait une fois, il peut le faire toujours; et comme la production de ces effets en dehors des lois ordinaires, serait un véritable miracle; il s'ensuit que les faits surnaturels ne sont pas plus impossibles que les faits naturels.

Mais, dira-t-on, si les miracles sont possibles, considérés par rapport à la toute-puissance de Dieu, n'ont-ils rien qui répugne à ses autres attributs? Comment, par exemple, concilier cette suspension arbitraire de l'ordre naturel avec l'immutabilité et la sagesse divines? La suprême intelligence qui a tout prévu, tout disposé une fois pour toutes dans ses desseins éternels, ne se montrerait-elle pas contraire à elle-même, en renversant les lois de la nature? En un mot, le miracle implique contradiction, puisqu'il suppose la mobilité et le changement dans l'être immuable par essence; puisqu'il suppose que la volonté divine peut être à la fois éternellement identique à elle-même, et cependant différente d'elle-même.

Nous répondrons d'abord qu'il n'y a point divisibilité et succession dans l'éternité de Dieu, comme il y a divisibilité et succession dans la durée des existences finies et contingentes. L'éternité étant l'existence absolue, Dieu est à la fois dans le passé, dans le présent et dans l'avenir, et il existe dans ce qui est pour nous l'avenir aussi absolument que dans le passé. Mais s'il n'y a point de succession dans l'éternité, il ne peut y avoir de mutation en Dieu, et ce qui, dans l'interruption momentanée du cours ordinaire des choses, nous apparait comme un changement dans les décrets divins, n'est qu'un acte co-éternel et identique avec cette même volonté providentielle, qui dans le même instant pose à la fois, dans sa prévision infinie, la règle et l'exception, la loi et les changements qu'elle subira, selon les circonstances. Dieu, en un mot, porte éternellement diverses lois, selon nos diverses dispositions, qui lui sont toutes présentes en même temps, quoiqu'elles soient pour nous successives; de sorte que ce qui nous paraît surnaturel, eu égard à notre manière de voir dans cette dérogation à l'ordre physique, est parfaitement naturel pour Dieu, puisqu'il est parfaitement dans la nature de l'être infini, de pouvoir indistinctement agir conformément aux lois qu'il a éta-

blies, et indépendamment de ces lois; l'action divine ne pouvant être arrêtée, dans l'immensité du temps et de l'espace, par aucune cause capable de borner sa souveraine indépendance.

Mais même, dans le système de l'éternité successive l'objection est sans valeur, et ne présente aucune difficulté sérieuse. Car Dieu ayant pu décider, en établissant ses lois, qu'il y serait dérogé dans telle ou telle circonstance, il n'y a rien à conclure contre l'immutabilité des volontés divines, de ce que Dieu s'écarte quelquefois de ces lois. Dieu ne cesse pas d'être conséquent avec lui-même, lorsqu'il réalise dans le temps une exception voulue par anticipation, contrairement à une règle dont la stabilité a été dès le principe subordonnée à la condition de cette exception. « La suspension de la loi, dit M. Frayssinous, entrait dans ses desseins éternels, comme la loi elle-même; l'une et l'autre ont été décrétées à la fois; c'était lorsque Dieu condamnait les hommes coupables à mourir pour ne pas revivre, qu'il arrêtait que Lazare serait excepté et qu'il sortirait vivant de son tombeau. Qu'un prince, en dictant une loi à ses sujets, prévoie un cas particulier dans lequel il déclare que sa loi n'aura pas son exécution, dira-t-on, le cas arrivant, que le prince est inconstant dans ses desseins? Non, sans doute. L'application est sensible. Le même Dieu qui a réglé le cours de la nature en a ordonné la suspension dans des circonstances prévues et déterminées par lui. Le miracle n'est que l'exécution de ses décrets, et si, après avoir été décrété, il n'arrivait pas, c'est précisément alors que Dieu ne serait pas immuable. »

Les miracles n'attaquent pas plus la sagesse de Dieu que son immutabilité. En quoi donc Dieu manquerait-il de sagesse lorsqu'il lui plaît d'interrompre le cours ordinaire des choses? Et pourquoi les raisons qui le portent à s'écarter des lois qu'il s'est prescrites dans le gouvernement de l'univers, seraient-elles moins sages que celles qui l'ont porté à les établir? Il en serait ainsi, sans doute, si cette dérogation à l'ordre naturel était l'effet du caprice ou de l'imprévoyance, si, par suite de cette suspension des lois instituées pour le gouvernement du monde, le plan primitif de la Providence se trouvait dérangé au point d'obliger l'éternel architecte à réparer

sans cesse son ouvrage, si enfin les miracles n'étaient opérés que pour des fins indignes de l'être souverainement parfait.

Mais Voltaire se moque évidemment de ses lecteurs lorsqu'il suppose que Dieu, en exécutant un miracle, se fait à lui-même ces réflexions : « Je n'ai pu parvenir par la fabrique de l'univers, par mes décrets divins, par mes lois éternelles, à remplir un certain dessein; je vais changer mes éternelles idées, mes lois immuables, pour tâcher d'exécuter ce que je n'ai pu faire par elles. » Faire Dieu à l'image de l'homme, pour se donner le sacrilége plaisir de blasphémer contre la Providence, ce n'est là qu'une impiété, et non un argument. Dieu n'a pas, comme l'homme, incertain, faillible et borné dans son intelligence et dans ses moyens, besoin de revenir sur ses premières mesures. Les miracles n'abrogent point les lois établies, ils ne contrarient point l'ordre naturel, et le laissent subsister tout entier, nonobstant les faits exceptionnels qui s'en écartent. Partout ailleurs que dans la sphère où s'opère le miracle, la nature suit son cours, et les lois qui régissent l'univers conservent toute leur efficacité; sans que la moindre contradiction fasse sentir l'action de deux puissances opposées, là où il est évident qu'il n'y a qu'une seule et même volonté toujours d'accord avec elle-même. Comment, en effet, les miracles qui appartiennent incontestablement à l'ordre moral, et les lois du mouvement, instituées dans un but de conservation purement physique, pourraient-ils se contredire? Est-ce que les miracles empêchent le monde de marcher? a-t-on vu que l'univers fût dans le trouble et dans la confusion, parce qu'un aveugle avait été guéri et un mort ressuscité? A-t-on vu que les lois de la gravitation qui emporte les globes dans l'espace, et les retient dans leur orbite, fussent suspendues, parce que Jésus-Christ était monté aux cieux nonobstant la force centripète? Les saisons ont-elles été bouleversées, et la terre a-t-elle perdu sa fécondité, parce que Dieu fit tomber la manne du ciel pour nourrir les Israélites errants dans le désert? Où voit-on donc que le miracle soit un signe d'indécision et de versatilité dans les desseins de la Providence? Où voit-on donc qu'ils soient l'expression du repentir divin, d'une volonté revenant sur elle-même, pour es-

sayer d'obtenir par d'autres moyens ce qu'elle n'aurait pu accomplir par les moyens d'abord mis en usage, lorsque les miracles ont un but si différent de celui de l'ordre physique, lorsque bien loin d'être inconciliables avec lui, ils le confirment et lui laissent toute sa puissance, même en y dérogeant?

Mais ce but est-il digne de la sagesse divine? Récapitulons les miracles de l'Évangile, et jugeons nous-mêmes s'ils n'ont pas été opérés dans des fins parfaitement conformes à l'inépuisable bonté de Dieu? Quel est en effet le miracle évangélique qui n'ait été un bienfait pour l'homme, un acte de compâtissance et de miséricorde, une preuve de la charité infinie du Sauveur pour ses créatures, un moyen d'éclairer l'esprit, de dissiper l'ignorance et l'erreur, de démontrer la vérité, de combattre les préventions, de soulager les infirmités humaines, de fortifier l'espérance, enfin d'appuyer et de certifier cette bonne nouvelle que Dieu lui-même venait annoncer aux hommes, cette nouvelle de l'avènement du salut promis au genre humain, et qui se levait enfin pour lui. Or, ces fins sont-elles sages, sont-elles dignes de Dieu, et le but paraît-il répondre au déploiement de puissance nécessaire pour l'atteindre? « Un homme tournant vers le mal la liberté que je lui avais accordée pour faire le bien, détourne ses yeux des miracles de la création première, et s'écarte ainsi à la fois de la vérité et de la justice : je renouvellerai les miracles de la première création, afin qu'ils frappent plus vivement ses yeux, à cause de la nouveauté, et afin qu'ainsi rappelé de son erreur et de sa faute, il vive désormais au moins pénitent, lui qui n'a pas voulu vivre innocent. » Tel est le langage que saint Augustin met dans la bouche de Dieu. Ce langage n'est-il pas plus vraisemblable que celui que Voltaire lui prête, et a-t-il en soi quelque chose qui choque l'idée que nous devons nous faire de son infinie sagesse? « Quel est celui, dit le même docteur, qui, considérant les œuvres de Dieu, et tout cet ensemble de lois par lesquelles cet univers est régi, n'est pas saisi d'étonnement, et comme écrasé par les miracles qui éclatent de toutes parts sous ses yeux? Mais parce que les hommes attentifs à autre chose ont cessé de considérer les œuvres de Dieu, et de trouver dans cette contemplation un

sujet de louanges perpétuelles pour le Créateur, Dieu s'est réservé de faire certaines choses inusitées, afin que les hommes, comme endormis dans l'indifférence, fussent excités par ces prodiges à lui rendre le culte qui lui est dû. » Encore une fois, qu'y a-t-il d'insensé dans cette manière d'agir? Qu'y a-t-il, dis-je, qui ne soit éminemment propre à nous remplir de reconnaissance et d'amour pour le Dieu qui nous a créés et qui nous conserve, puisque le miracle n'est dans ses mains qu'un moyen de faire du bien aux hommes, et de les ramener au devoir et à la vertu par tous les secours surnaturels qu'il prête à leur liberté? « Les miracles, dit M. Frayssinous, sont comme des coups d'autorité divine, qui rendent plus sensible la main puissante et le gouvernement suprême du maître des hommes et de la nature. » Sous ce rapport, ils ont donc dû entrer dans les plans de la sagesse divine, puisqu'en même temps qu'ils font éclater les merveilles de sa puissance et de sa bonté, ils reportent naturellement nos regards vers le Père céleste et en nous rappelant notre dépendance, nous rappellent l'obligation d'adorer sa providence, et de reconnaître son souverain domaine sur toutes les créatures.

3° *Moyens de discerner les miracles d'avec les faits naturels.* La possibilité des miracles une fois démontrée, il s'agit de savoir comment nous pouvons distinguer les vrais miracles des faits qui n'en ont que l'apparence; en d'autres termes, quels sont les signes certains auxquels se reconnaît le caractère surnaturel des faits réputés miraculeux.

Si nous considérons le miracle en soi, c'est-à-dire simplement comme *fait* perçu directement ou attesté par le témoignage d'autrui, nous dirons que l'existence du *fait* sera certaine pour nous; 1° si nous en avons été nous-mêmes les témoins, et si d'ailleurs nous avons observé toutes les règles concernant le témoignage des sens; 2° si, n'en ayant pas été nous-mêmes les témoins, nous avons rempli toutes les conditions auxquelles est subordonnée la certitude du témoignage d'autrui.

« Quelques philosophes, dit M. Duvoisin, ont poussé l'incrédulité pour les miracles jusqu'à dire qu'ils ne croiraient pas même ceux qu'ils auraient vus de leurs propres yeux. C'est-à-dire, que pour ne pas admettre un miracle divin que

la toute-puissance de celui qui l'opère nous fait concevoir comme possible, ils admettraient un prodige d'illusion non moins improbable en lui-même. » Ainsi, parce qu'il en coûterait à leur orgueil de rendre hommage à la vérité, ils aiment mieux, en désespoir de cause, nier le témoignage de leurs propres sens, que de paraître céder à la force de l'évidence. Mais c'est en vain qu'ils se raidissent contre la vérité; le sophiste le plus déterminé à douter aurait bien été obligé de croire fermement à la résurrection de Lazare et au caractère surnaturel de ce fait, s'il l'eût vu sortir du tombeau à la voix de Jésus-Christ. Est-ce parce que ce serait là un miracle qu'il refuserait d'y croire? Mais qu'importe! le fait n'en serait pas moins perçu comme fait, et il n'y a point de raisonnement possible contre la croyance irrésistible dont il serait l'objet.

Le sophisme suivant n'est pas moins absurde : « Tout Paris, dit l'auteur des *Pensées Philosophiques*, viendrait me dire qu'un mort est ressuscité à Passy, que je n'en croirais rien; il est plus possible que tout Paris se trompe, qu'il ne l'est qu'un mort ressuscite. » Et nous, nous disons qu'il est infiniment plus possible qu'un mort ressuscite par la toute-puissance de Dieu, qu'il ne l'est que tout Paris se trompe, en affirmant la résurrection d'un mort dont il aurait été témoin. Rien de plus simple qu'un miracle, quand la cause en est rapportée à celui qui est le maître absolu de la nature; mais rien de plus incroyable, rien de plus impossible que l'erreur d'un million d'hommes qui seraient à la fois le jouet d'une même illusion, ou qui s'entendraient pour accréditer la même imposture. Et pourquoi ne voudrait-on donc pas accepter le témoignage de ce million d'hommes? Est-ce parce que le fait objet de ce témoignage serait un fait surnaturel? Mais son caractère miraculeux n'empêche pas qu'il ne soit perceptible par les sens, et qu'il ne puisse être constaté par les mêmes moyens et de la même manière que se constatent tous les faits physiques. Or, une fois constaté, et appuyé sur toutes les garanties exigées pour la certitude du témoignage, il subsiste au moins comme fait indubitable; sauf à remonter à sa cause, et à l'expliquer comme il doit l'être par l'intervention d'une puissance surna-*turelle.* Sans doute, si l'on prétendait expliquer la résurrection

d'un mort comme un effet purement naturel, en l'attribuant ou à l'action des éléments, à des combinaisons chimiques, à l'électricité, au galvanisme, au somnambulisme, à la médecine, ou à la puissance qu'un homme prétendrait tirer de quelque science occulte, il y aurait lieu de rejeter l'explication, mais non pas le fait lui-même, que nous supposons prouvé comme authentique. Si Jésus-Christ, par exemple, après avoir ressuscité Lazare, avait été présenté aux Juifs témoins de cet événement, ou comme un puissant chimiste, ou comme un savant magicien, ou comme un habile magnétiseur, on se serait trompé sans doute sur la cause du prodige, puisque sa véritable cause, c'était la puissance souveraine que Jésus-Christ, comme Dieu, exerçait sur toute la nature. Mais le fait, mal expliqué par quelques-uns, attribué faussement à un pouvoir purement humain, n'en eût pas moins existé comme fait. Au reste, une pareille erreur n'est guère probable; car l'idée de miracle et l'idée de la puissance surnaturelle où il a sa source sont tellement inséparables, qu'il n'est pas à craindre que la résurrection d'un mort soit constatée sans que la pensée ne s'élève jusqu'à celui qui seul peut en être l'auteur.

Il y a donc des signes certains auxquels on reconnaît qu'un fait, un événement, porte le sceau du miracle, et ces signes consistent, non pas en ce que la cause en est inconnue, mais en ce qu'il est une dérogation à quelqu'une des lois connues de la nature. Ainsi, qu'un habile physicien, au moyen de ses instruments, produise devant la foule étonnée quelques-uns de ces merveilleux phénomènes dont le secret n'est connu que des hommes de la science; qu'un adroit prestidigitateur exécute en présence d'une assemblée nombreuse quelques-uns de ces tours d'adresse qu'on admire, parce qu'on ignore les moyens souvent très-simples dont il se sert pour les opérer, personne ne sera cependant tenté de crier au miracle, parce que si l'on ne connaît pas les causes que l'on met en jeu pour produire ces phénomènes ou ces prestiges, on sait du moins qu'ils n'ont rien de contraire à l'ordre naturel des choses, et qu'ils ne dépassent pas la puissance de l'homme aidée du secours de l'art et des subtiles inventions de l'industrie humaine : ou si quelques ignorants peuvent se laisser abuser au point

d'être la dupe d'un faux thaumaturge, il n'est pas à craindre que cette erreur soit partagée par les hommes éclairés, et il suffit que l'imposture ait été reconnue, ou le prétendu miracle dépouillé de son charlatanisme par quelques-uns d'entre eux, pour que l'illusion soit promptement dissipée. Mais qu'une pierre abandonnée à son poids, s'élève dans les airs, au lieu de tendre vers le centre de la terre; mais qu'un pain se multiplie entre les mains d'un homme se disant l'envoyé de Dieu, au point de suffire à la nourriture de plusieurs milliers de malheureux; mais qu'un fleuve, au commandement de celui qui viendrait prêcher une religion nouvelle, remonte vers sa source, et reprenne son cours aussitôt qu'il lui en a donné l'ordre, voilà des faits qui sont manifestement en opposition avec toutes les lois connues qui régissent la matière, et qui ne pouvant s'expliquer par les forces de la nature, ne peuvent l'être que par l'intervention d'une puissance surnaturelle.

Ici l'on se flatte néanmoins de pouvoir combattre la certitude morale du témoignage qui affirme l'existence du miracle, par la certitude physique de sa non-existence, certitude d'un ordre tellement supérieur, à ce que l'on prétend, que toute affirmation des témoins du fait vient échouer contre elle. Mais cette objection, fondée sur l'impossibilité matérielle des miracles, a été réfutée d'avance par la preuve que nous avons donnée de la possibilité des faits surnaturels. Où a-t-on vu, d'ailleurs, que la certitude physique est supérieure à la certitude morale? Laquelle de ces deux hypothèses est la plus croyable; ou que l'ordre moral soit bouleversé, ou que l'ordre physique soit interverti? L'ordre moral serait bouleversé s'il pouvait se faire qu'un grand nombre de témoins désintéressés fussent en même temps dupes de la même erreur ou d'accord pour tromper. L'ordre physique est suspendu toutes les fois qu'un fait a lieu en dehors des lois ordinaires de la nature. Or, lequel importe le plus aux yeux de Dieu, et dans l'intérêt de la grande famille humaine, ou du maintien de l'ordre physique, ou de la conservation de l'ordre moral? Si l'ordre moral est bouleversé, il n'y a plus de foi sur la terre, et, par conséquent, plus de société. Si l'ordre physique est troublé momentanément, la même main qui soutient l'univers saura bien l'empêcher de

tomber en dissolution. Une simple dérogation aux lois de la nature n'est pas un désordre, puisqu'il n'est pas un seul vrai miracle qui n'ait été un bienfait pour l'homme, une preuve de la bonté divine, une œuvre de miséricorde et de salut. La destruction de l'ordre moral accuserait la sagesse de Dieu : elle est d'une impossibilité absolue, parce qu'elle attaque l'être parfait dans sa véracité et dans sa justice.

On objecte encore qu'aucun homme ne connaît toutes les lois de la nature. Or, si une seule est ignorée, qui nous assure que le fait que nous réputons miraculeux n'est pas purement et simplement l'effet de cette loi inconnue? Donc, il y a impossibilité de distinguer un vrai miracle d'avec ce qui n'en a que l'apparence. « Puisqu'un miracle, dit J.-J. Rousseau dans ses *Lettres de la Montagne*, est une exception aux lois de la nature, il faut connaître ces lois, et pour en juger sûrement il faut les connaître toutes : car une seule qu'on ne connaîtrait pas pourrait, en certains cas inconnus aux spectateurs, changer l'effet de celles qu'on connaîtrait. Ainsi celui qui prononce qu'un tel ou un tel acte est un miracle déclare qu'il connaît toutes les lois de la nature, et qu'il sait que cet acte est une exception. Mais quel est ce mortel qui connaît toutes les lois de la nature? Newton ne se vantait pas de les connaître. Un homme sage, témoin d'un fait inouï, peut attester qu'il a vu ce fait, et on peut l'en croire; mais ni cet homme sage, ni nul autre homme sage sur la terre, n'affirmera jamais que ce fait, quelque étonnant qu'il puisse être, soit un miracle; car, comment peut-il le savoir? »

Il le sait, répondrons-nous, parce qu'il sait que la même chose ne peut pas être et n'être pas en même temps; et qu'il suffit qu'un fait déroge manifestement à une des lois connues qui régissent l'univers, pour qu'on ne puisse admettre sans contradiction et sans absurdité que ce même fait pourrait cependant bien être conforme à une autre loi inconnue et tout-à-fait contraire à la première. Ainsi, il ne peut pas être vrai en même temps qu'une loi de la nature soumet universellement et irrévocablement l'homme à l'empire de la mort, et qu'un autre loi tout opposée, mais également universelle, également stable, a pour effet de le ressusciter et de rendre la vie aux

éléments désunis de son corps. Où est donc cette loi générale de résurrection qui fait sortir du tombeau l'homme que la loi générale de mortalité y fait entrer? Une loi est quelque chose de permanent et d'invariable; elle n'est loi qu'à cette condition. Or, nous connaissons bien la loi de mortalité qui frappe sans retour tous les humains, et nous la connaissons par une expérience qui date des premiers jours du monde et qui ne s'est jamais démentie. Mais pour que la loi contraire existât, il faudrait que la même expérience l'eût constatée; et comme le genre humain n'en a jamais soupçonné l'existence, il est prouvé par là même qu'elle n'existe pas. Qui ne voit pas que l'une exclut nécessairement l'autre, et que toute exception à la loi si connue qui nous condamne à *retourner en poussière*, ne peut avoir lieu que par un miracle, c'est-à-dire par un acte surnaturel? Il n'est donc pas nécessaire que l'homme connaisse toutes les lois de la nature pour qu'il distingue les faits naturels des faits miraculeux : il suffit qu'il en connaisse une bien positive, bien constante, avec laquelle le fait réputé miraculeux soit, dans l'ordre purement naturel, tout-à-fait inconciliable.

Mais l'absurdité de cet argument des déistes est mise en évidence de la manière la plus ingénieuse par M. de La Mennais : « Pour juger sûrement, dit-il, en se servant des paroles de J.-J. Rousseau, que *le parricide a violé les lois de la nature*, il faudrait les connaître toutes; car une seule qu'on ne connaîtrait pas pourrait, en certains cas inconnus aux spectateurs, changer celles que l'on connaîtrait. Ainsi, celui qui prononce qu'un tel ou un tel acte est *un crime, ou une violation des lois éternelles*, déclare qu'il connaît toutes les lois de la nature, et qu'il sait que cet acte en est une violation. Mais quel est ce mortel qui connaît toutes les lois de la nature? *Rousseau ne se vantait pas de les connaître*. Un homme sage, témoin d'un fait inouï, peut attester qu'il a vu ce fait, et on peut l'en croire; mais ni cet homme, ni nul autre homme sage sur la terre n'affirmera jamais que ce fait, quelque étonnant qu'il soit, soit *un crime* ou un acte contraire à la nature et à ses lois; car comment peut-il le savoir? Mon frère, vous avez trempé vos mains dans le sang de l'auteur de vos jours; c'est *un fait étonnant*, *inouï*, et je crois les hommes sages qui l'at-

testent : mais ce fait est-il *un crime ?*... Comment puis-je le savoir, moi qui suis si loin de connaître toutes les lois de la nature? Qui m'assurera que ce fait, dépendant d'une loi que j'ignore, n'est pas un acte aussi naturel que les actes contraires, n'est pas une vertu ? Rien n'autorise *un mortel* à prononcer. *Tout ce qu'on peut dire, c'est que vous avez fait une chose fort extraordinaire; mais qui est-ce qui nie qu'il se fasse des choses fort extraordinaires ? J'en ai vu, moi, de ces choses-là, et même j'en ai fait.* Allez donc en paix. Quel est le sage qui oserait vous condamner, lorsque la nature vous absout *peut-être.* »

Ainsi voilà le parricide justifié, si le raisonnement de Rousseau est vrai. Ainsi, voilà les tribunaux humains dans l'impossibilité d'affirmer d'aucune action qu'elle est injuste et criminelle, si, pour distinguer le bien et le mal, le vice et la vertu, il leur faut absolument connaître toutes les lois de la nature. Or, un argument qui conduit à des conséquences aussi révoltantes, est jugé par cela même.

En outre, nous voulons prévenir une autre objection que pourraient nous adresser les incrédules. Vous admettez, vous autres chrétiens, deux puissances surnaturelles, la puissance de Dieu et celle des esprits de ténèbres ou des démons. L'Écriture prédit ou raconte les prodiges que les faux Christs, les faux prophètes et le démon ont fait ou doivent faire. Saint Paul nomme les prodiges qui doivent arriver sous l'Antechrist, *des opérations de Satan, des prodiges de mensonge, des illusions capables de porter à l'iniquité.* Mais si les démons ont la puissance d'opérer des miracles, c'est-à-dire de déroger aux lois ordinaires de la nature, comment l'homme distinguera-t-il les œuvres de Dieu des œuvres de l'esprit mauvais, les vrais miracles des faux prodiges ?

Nous répondrons, en nous servant des explications qui nous sont fournies par le savant auteur des Dissertations de la Bible de Vence, que si l'Écriture nous raconte quelques miracles faits par le démon, elle insinue toujours que c'est par la permission de Dieu qui peut se servir des mauvais anges pour punir les méchants d'une manière surnaturelle, ou pour faire éclater davantage sa gloire et assurer d'une manière plus complète le

triomphe de la vérité; c'est l'opinion de saint Augustin. Que l'esprit de mensonge ait conservé après sa chute une partie du pouvoir dont Dieu l'avait revêtu primitivement, c'est ce qu'on peut admettre sans blesser la vraisemblance. Mais il est de la sagesse de Dieu que le démon ne puisse exercer ce pouvoir que par la permission expresse de celui de qui il le tient; car ce pouvoir est toujours dépendant de Dieu et subordonné à sa volonté souveraine. Ce pouvoir ne peut donc jamais prévaloir contre la puissance divine et mettre obstacle aux desseins de la Providence : « *Nec ideò putandum est istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed soli Deo.* » Comme c'est sur l'Écriture sainte que s'appuie l'objection que nous combattons, c'est par les exemples cités dans l'Écriture sainte que nous prouverons que, lors même que Dieu permet au démon d'exercer un pouvoir surnaturel, il a soin de borner ce pouvoir, d'arrêter les effets de sa malice, et de faire voir qu'il en est le maître. Ainsi, lorsque Dieu permet à Satan d'éprouver le saint homme Job par tous les maux qu'il lui envoie, c'est pour manifester plus hautement sa vertu, sa patience et sa résignation, c'est pour avoir occasion de couronner par des récompenses plus magnifiques sa constance et sa piété. Lorsque Jésus-Christ permet au démon de le tenter, n'est-ce pas pour confondre son orgueil et sa malice, pour le convaincre de son impuissance et pour lui rappeler ce commandement, qui est la loi de toute créature intelligente : *Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu ne serviras que lui seul.* Par sa réponse aux Juifs, qui attribuaient à Béelzébut le pouvoir qu'il avait de chasser les démons, ne faisait-il pas connaître expressément que la puissance d'opérer de vrais miracles n'appartient qu'à Dieu, puisque Dieu ne pourrait déléguer aux esprits de mensonge le privilége de démentir celui qui est la vérité même par des œuvres miraculeuses destinées à soutenir et à accréditer l'erreur, sans se mettre en contradiction avec lui-même?

L'exemple de Moïse et des sept plaies d'Égypte vient encore à l'appui de ce que nous disons. « Philon ne fait pas difficulté d'avancer que les magiciens d'Égypte n'employèrent leur art que pour tâcher de détruire par leurs enchante-

ments l'impression que les vrais prodiges de Moïse faisaient sur l'esprit des assistants; mais en voulant tromper les autres, ils furent trompés eux-mêmes, Dieu ayant confondu leur art par la force du miracle de la verge d'Aaron, qui dévora leurs propres verges changées en serpents. Et quoiqu'ailleurs il semble dire qu'ils produisirent de vrais serpents, il ajoute que la verge de Moïse ayant dévoré les serpents produits par les magiciens, et étant retournée dans sa première nature de verge, Dieu voulut par ce spectacle si surprenant convaincre les esprits les plus injustes et les plus prévenus, que ce qui était arrivé de la part de Moïse n'était pas un effet de l'adresse humaine, et d'une subtilité trompeuse, mais une opération de la vertu divine, à qui toutes choses sont faciles. Par où il insinue que les verges des magiciens n'avaient été changées en serpents que par un pouvoir tout naturel et par un simple effet de la magie.

» Joseph fait dire à Pharaon, par Moïse, que le miracle qu'il va faire en sa présence, en changeant sa verge en serpent, n'est pas une chose qui n'ait que l'apparence de la vérité, ni un prestige propre à tromper les simples et les ignorants, comme ce qui avait été fait par ses magiciens, mais que c'est un prodige de la vertu et de la puissance de Dieu. L'auteur des *Questions aux Orthodoxes*, sous le nom de saint Justin, soutient que tout ce que firent les magiciens était fait par l'opération du démon; que c'étaient de purs prestiges par lesquels ils trompaient les yeux des assistants, en leur représentant comme des serpents ou comme des grenouilles ce qui n'était ni l'un ni l'autre. Saint Justin compare les miracles de ces magiciens d'Égypte, aux faux prodiges que le démon a opérés parmi les païens c'est-à-dire, qu'il les regarde comme des illusions et de faux miracles. Tertullien ne doute pas que les verges des magiciens n'aient été de vaines apparences qui trompaient les yeux de Pharaon et des Égyptiens; mais, comme il le dit, la vérité de Moïse dévora le mensonge des magiciens : *Corpora videbantur Pharaoni et Ægyptiis magicarum virgarum dracones; sed Moïsi veritas mendacium devoravit.*

» Il semble que saint Jérôme ait eu devant les yeux ces pa-

roles de Tertullien, lorsqu'il a dit, en parlant des miracles de l'Antechrist : de même que les magiciens résistèrent à Moïse par leurs mensonges, et que la verge de Moïse dévora leurs verges ; ainsi la vérité de Jésus-Christ dévorera le mensonge de l'Antechrist. » (*Bible de Vence*, *Dissertation sur les miracles.*)

Reconnaissons donc que, quelque opinion que l'on adopte sur la puissance des démons et sur le caractère des œuvres qu'on leur attribue, il faut nécessairement partir de ce principe, que Dieu est la vérité même, et que par conséquent il ne peut, ni nous induire en erreur, ni autoriser l'imposture et le mensonge, par son approbation et par une suite de vrais miracles. Les vrais miracles ne peuvent être opérés que pour confirmer les vraies doctrines, la vraie religion, les vrais principes de la morale et du devoir ; ils ne peuvent donc venir que de Dieu. Car, comment croire que la correction des mœurs et la certification de la vérité puissent être l'ouvrage de l'esprit de mensonge, et du génie du mal ? Comment, dis-je, se persuader que le démon ferait des miracles dans l'intérêt de la sanctification du genre humain, lui qui en est l'implacable ennemi ?

4° *Excellence des miracles considérés comme moyens de prouver la vérité des doctrines à l'appui desquelles ils sont opérés.* Nous venons de démontrer qu'en supposant que les intelligences supérieures à l'homme eussent reçu de Dieu le pouvoir de suspendre, en certaines occasions, les lois de la nature, ce pouvoir trouve nécessairement dans les volontés de Dieu ses limites et sa règle, et ne peut, par conséquent, en aucun cas, être employé pour établir ou favoriser l'erreur. Il s'ensuit qu'une religion fondée sur des miracles, et sur des miracles opérés positivement en vue de prouver et de confirmer par là les doctrines qu'elle enseigne, est une religion divine, et par conséquent une religion vraie. « En se révélant à l'homme, dit M. de La Mennais, en lui dictant des lois, jamais Dieu ne sépara les prodiges de sa puissance des merveilles de sa pensée, afin que, reconnaissant à ce signe infaillible l'autorité suprême à qui l'univers obéit, l'homme, incapable de comprendre toutes les vérités qu'il doit croire, obéît lui-même sans hésiter à la parole de l'être infini. »

Dieu peut incontestablement révéler à l'homme des vérités dont il lui avait plu jusque là de renfermer le secret dans sa pensée infinie ; il peut tout aussi incontestablement répandre un nouveau jour sur des vérités déjà connues, les développer, les expliquer dans les temps marqués par les décrets éternels de sa Providence : il peut également, en raison de quelque nouveau bienfait que sa miséricordieuse bonté se réservait d'accorder à sa créature déchue, lui prescrire de nouveaux devoirs, une morale plus pure, un culte plus conforme aux nouveaux rapports qui vont s'établir entre Dieu et l'homme. Qui doute, par exemple, que le rachat de l'humanité, au prix du sang d'un Dieu, ne dût entraîner pour l'homme de nouvelles obligations, et devenir pour lui la base d'une alliance plus intime et d'un culte tout nouveau ? Or, la parole étant l'unique moyen de communication entre les esprits, et par conséquent le lien naturel ou nécessaire de la société, toute révélation universelle, c'est-à-dire destinée à servir de règle et d'enseignement à l'universalité des hommes, a dû être faite par la parole. « Car, dit encore M. de La Mennais, il est clair qu'à moins de multiplier à l'infini les révélations immédiates, ou d'anéantir la société en rendant chaque esprit indépendant, un homme a dû être l'organe des pensées et des volontés divines, toutes les fois que Dieu a voulu parler au genre humain. » Ainsi l'organe de la révélation judaïque, c'est Moïse, ce sont les patriarches, ce sont les prophètes de l'Ancien Testament. L'organe de la révélation évangélique, c'est l'Homme-Dieu, ce sont les apôtres et les disciples du Sauveur.

Mais la parole ne porte pas en elle-même la preuve de la vérité révélée dont elle est le moyen de manifestation. La parole ne suffit pas pour certifier la doctrine qu'elle annonce et la divinité de la mission de celui qui l'enseigne. Or, cette mission de l'envoyé divin, à quels signes la reconnaîtra-t-on? Quels seront ses titres de créance? Remarquons bien que ce n'est pas la doctrine qui prouve la mission ; car, s'il en était ainsi, selon que le sens particulier de chacun jugerait la doctrine vraie ou fausse, utile ou nuisible, raisonnable ou contraire à la raison, la mission serait réputée divine ou serait considérée comme une imposture. C'est au contraire la divinité de la mis-

sion qui prouve la vérité de la doctrine. Il faut donc que celui qui l'annonce prouve qu'elle vient de Dieu, et qu'il est lui-même l'interprète de la divinité; car, en fait de religion, la foi n'est due qu'à Dieu. Par conséquent, il est nécessaire que le Tout-Puissant accrédite son envoyé près de ceux auxquels il doit parler en son nom; et comment accréditera-t-il celui qu'il a choisi pour promulguer ses commandements? En l'investissant de son pouvoir, en lui communiquant la puissance d'opérer des miracles. Celui qui, au nom de Dieu, commande à la nature, prouve par là même qu'il a droit d'enseigner, au nom du même Dieu, des vérités nouvelles, et d'imposer de sa part à l'humanité de nouveaux commandements, ou des règles de conduite plus parfaites. « Si Jésus-Christ a fait des miracles, dit le P. Bourdaloue, surtout certains miracles, et qu'il les ait faits pour affirmer qu'il est le Messie, on ne peut lui contester cette qualité, ni douter qu'il ne soit venu de la part de Dieu; autrement Dieu serait l'auteur de l'imposture, en lui communiquant un pouvoir dont il se serait prévalu pour tromper les peuples et abuser de leur crédulité. » J.-J. Rousseau, dans son style énergique, rend un magnifique hommage à cette même vérité : « Qu'un homme, dit-il, vienne nous tenir ce langage : Mortels, je vous annonce la volonté du Très-Haut; reconnaissez à ma voix celui qui m'envoie. J'ordonne au soleil de changer sa course, aux étoiles de former un autre arrangement, aux montagnes de s'aplanir, aux flots de s'élever, à la terre de prendre un autre aspect. A ces merveilles, qui ne reconnaîtrait pas à l'instant le maître de la nature? Elle n'obéit point aux imposteurs. » (*Emile*).

Or, Jésus-Christ, en rendant instantanément la vue à des aveugles-nés, l'ouïe à des sourds, le mouvement à des paralytiques, en multipliant les pains dans le désert, en marchant sur les flots, en calmant d'un mot les tempêtes, en ressuscitant des morts, en se ressuscitant lui-même, et en s'élevant dans les cieux par la vertu de sa toute-puissance, a prouvé par là qu'il était véritablement le maître de la nature, l'envoyé de Dieu, le Messie annoncé par les prophètes, le Sauveur des hommes. Donc toute discussion de doctrine devient *inutile*, du moment que les miracles qu'il donne en preuve de

sa mission et de sa doctrine sont constatés ; « donc il n'y a plus, dit M. de La Mennais, qu'à se soumettre et à croire. »

Mais les miracles de Jésus-Christ, comme les miracles de Moïse, ont été opérés en présence de tout un peuple, et sont certifiés par un ensemble de témoignages tellement imposant, qu'aucun fait historique ne réunit en sa faveur une semblable autorité ; donc, à moins de nier toute certitude, celle des sens comme celle du témoignage, et d'anéantir toute l'histoire du passé, il faut croire aux miracles de Jésus-Christ, par ses miracles à la divinité de sa mission, et par sa mission à la vérité de la religion qu'il a instituée ; donc le christianisme est divin. C'est bien dans le but de manifester la vérité de sa doctrine, que Jésus-Christ déployait la puissance qu'il avait reçue d'en haut. « Je vous parle, disait-il aux Juifs qui lui » demandaient s'il était le Christ, et vous ne me croyez point. » Les œuvres que je fais au nom de mon Père rendent témoi- » gnage de moi ; mais vous, vous ne croyez point, parce que » vous n'êtes pas de mes brebis. Si vous ne voulez pas me » croire, croyez à mes œuvres, et connaissez et croyez que le » Père est dans moi, et que je suis dans le Père. » — « J'ai un » témoignage plus grand que celui de Jean, dit-il ailleurs. Car » les œuvres que le Père m'a donné d'accomplir, les œuvres » que je fais, rendent témoignage que le Père m'a envoyé. »

Voilà le langage de la raison ; langage si bien compris par tous les témoins des faits évangéliques, et par tous les hommes, que c'est sur la foi des miracles de Jésus-Christ, que le monde entier est devenu chrétien. A ceux qui nieraient encore l'autorité des miracles comme preuve de la religion, nous répondrons par le dilemme suivant : ou les miracles peuvent être constatés comme faits surnaturels, c'est-à-dire comme manifestation de la puissance divine qu'exerce le thaumaturge, ou l'on ne peut s'assurer qu'un miracle en est véritablement un. Dans le premier cas, si le miracle ne prouve rien, voilà un déploiement de puissance surnaturelle, sans efficacité et sans but, voilà de plus Dieu lui-même convaincu d'erreur, puisque le miracle opéré en son nom pour confirmer la doctrine ne serait qu'un témoignage sans valeur. Dans le second cas, il est impossible à Dieu de manifester évidemment aux hommes

sa puissance dans un fait particulier qu'il chercherait vainement à faire reconnaître, et par conséquent d'empêcher l'homme de s'égarer de plus en plus, en le rappelant à la vérité par la révélation positive de ce qu'il doit croire et pratiquer : or, l'une et l'autre conséquence est également absurde.

Pour nous résumer, disons, avec M. Frayssinous, que les miracles sont, de tous les moyens dont Dieu pouvait se servir pour accréditer ses ambassadeurs auprès des peuples, le plus digne de la majesté suprême, comme attestant de la manière la plus solennelle l'obéissance que lui rend et que lui doit toute la nature; le plus abrégé et le plus court, comme suppléant par un seul acte de la toute-puissance les longs raisonnements et les discussions savantes; le plus populaire, comme étant facilement compris par tous les hommes; enfin, le plus efficace et le plus puissant, par l'empire qu'il exerce sur les esprits, et par l'irrésistibilité du penchant qui nous porte à croire à la parole de celui qui, pour preuve de sa mission, commande en maître à la nature.

2° Des Prophéties.

Nous appelons prophétie la claire et infaillible prédiction des choses futures, qui, dépendant de la seule volonté des hommes ou de Dieu, et ne découlant pas nécessairement des lois qui régissent le monde physique, ne peuvent naturellement être prévues par aucun moyen.

Il faut que la prophétie soit claire; car si elle était obscure ou énoncée en termes ambigus, il est évident que, l'événement arrivant, il serait impossible de le reconnaître, et de constater que c'est précisément celui-là qui a été prédit.

Il faut que la prédiction soit positive et certaine; car si une chose était prédite seulement comme possible ou probable, l'accomplissement de la prophétie pourrait être réputé fortuit; et une telle prophétie ne révélerait pas dans son auteur un homme inspiré de Dieu, et lisant dans les décrets divins l'histoire anticipée de l'avenir.

Il faut enfin que la prédiction tombe sur des faits indépendants des lois de la nature; car autrement on ne pourrait con-

clure de la prophétie rien autre chose sinon que celui qui l'aurait faite connaîtrait mieux que le vulgaire les causes naturelles. « L'astronome, dit M. le cardinal de La Luzerne, prédit les éclipses ; le médecin, les crises des maladies; le physicien, les phénomènes de la nature. Toutes ces conjectures, plus ou moins vraisemblables, quelquefois même certaines, ne placent pas celui qui les produit parmi les prophètes. » Cette prévision des événements futurs, fondée uniquement sur les calculs de la science, est le résultat de l'expérience, et n'est pas un don de Dieu.

Mais, nous dira-t-on, la prophétie est-elle possible? « Pour admettre rationnellement la possibilité de la prophétie, dit M. Roselly de Lorgues, il suffit de croire à la Providence. » Et pourquoi la jugerions-nous donc impossible? Est-ce parce que Dieu ne pourrait prévoir les choses contingentes? Mais la science de Dieu, étant infinie, embrasse sans exception tous les événements futurs, et ceux qui dépendent du libre-arbitre, et ceux qui sont soumis à l'empire de la nécessisé. Serait-ce parce que Dieu ne pourrait communiquer à l'homme sa prescience? Mais qui l'empêcherait de révéler l'avenir à quelques personnages privilégiés, soit pour manifester les desseins de sa miséricorde en faveur du genre humain ou d'un peuple en particulier, soit pour rappeler aux hommes le souvenir de leur dépendance absolue à l'égard de celui dont la providence règle souverainement toutes choses, soit enfin pour appuyer sa parole sur le témoignage le plus capable de déterminer la foi, l'infaillibilité de ses prédictions. Qu'y a-t-il donc ici qui répugne à la sagesse divine? En quoi, par exemple, l'être infini, la suprême bonté, se manquerait-elle à elle-même, en consolant l'humanité déchue par la promesse positive d'un rédempteur, par l'espérance certaine d'un événement futur qui la relèverait de sa déchéance, par l'annonce des signes auxquels il lui serait donné de reconnaître l'époque du salut promis, ainsi que celui qui devrait en être l'instrument? Y a-t-il là quelque chose qui se concilie mal avec l'idée que nous nous faisons de la divinité? Mais s'il n'y a rien là qui ne soit parfaitement digne de la sagesse et de la bonté de Dieu, nous devons présumer de même que Dieu ne manque pas de moyens pour manifester

d'avance les desseins de sa providence. Car s'il est possible à l'homme de se faire comprendre de ses semblables, en leur communiquant sa pensée par la parole, comment croire qu'il soit impossible à Dieu de parler à des intelligences qui sont son ouvrage, et de leur révéler la connaissance des choses futures? Est-il plus difficile à la toute-puissance divine de donner à l'homme la prévision de l'avenir, que de créer l'âme humaine avec toutes les facultés dont elle est douée?

« En considérant la nature de l'homme et les lois qui en dérivent, dit M. de La Mennais, nous avons reconnu que la prophétie est une suite nécessaire de ces lois, et que l'ordre entier de nos devoirs repose sur la révélation de l'avenir. Mais quand nous serions incapables de concevoir la nécessité et même l'utilité de la prophétie, quand ses rapports avec l'ordre général échapperaient à notre raison, son existence attestée par tous les peuples dans tous les siècles serait encore un fait au-dessus du plus léger doute, un fait aussi certain que l'existence de l'homme même. »

Cette preuve nous paraît sans réplique. Si la prophétie était impossible, le genre humain tout entier ne croirait pas à sa possibilité. S'il n'y avait jamais eu de prophétie véritable, le genre humain tout entier ne croirait pas à l'existence du don de prophétie; et il y croit, et il y a cru dans tous les temps. La prophétie n'est pas moins nécessaire dans l'ordre des choses qui tiennent au gouvernement de la Providence, que la prévoyance dans l'ordre des choses qui tiennent à l'expérience humaine. Si, en vertu de son expérience, et en se fondant sur le cours ordinaire des choses, l'homme sait lier le passé à l'avenir, et tirer de ce rapport des règles de prudence et de conduite, qui nous prouve que dans une sphère plus vaste, c'est-à-dire dans la sphère immense où s'exerce l'action divine, et où doivent s'accomplir les destinées de l'humanité, la Providence, pour l'exécution de ses desseins sur l'homme, n'a pas jugé convenable de lier aussi le passé et l'avenir, par la révélation des choses futures, par des avertissements prophétiques, par ces déclarations solennelles des volontés d'en-haut, qui tiennent les nations dans l'attente, et *qui* leur font sentir plus fortement qu'elles sont sous la main

de Dieu, et que si elles ont tout à craindre de sa justice, elles ont tout à espérer de sa bonté ?

Étudions les tendances de l'homme : Dans l'agitation inquiète qui le tourmente, où se tourne-t-il incessamment, si ce n'est vers l'avenir ? L'avenir n'est-il pas en effet la route de sa patrie immortelle ? N'est-ce pas dans l'avenir qu'aura lieu la réalisation de ses espérances, la consommation de sa destinée, la sanction de cette sainte loi du devoir qui n'eût été pour lui qu'un esclavage sans raison, si la révélation anticipée des châtiments et des récompenses attachés à l'infidélité ou à l'obéissance, ne lui en eût donné l'explication ? Considérez le peuple, lorsque quelque grande catastrophe vient troubler la société, lorsqu'il est sous le poids de quelque grande calamité, lorsque, par suite de quelque grande perturbation morale, l'existence lui est devenue pénible et difficile : avec quelle ardeur ne s'élance-t-il pas vers l'avenir ; avec quel e[illegible]essement ne recueille-t-il pas tous les sons, toutes les voix [illegible] peuvent lui parler de l'avenir ? Avec quelle religieuse atte[illegible] ne semble-t-il pas se tenir prêt pour la prophétie ? Au[illegible]s temps malheureux, les temps de disgrâce, les temps de [illegible]rdre ont toujours eu leurs prophète. Soit qu'un secret press[illegible]ment ait toujours fait croire aux peuples que les temps [illegible]euve et d'expiation portaient avec eux des germes d'espé[illegible]nce et de salut ; soit que Dieu se plaise en effet à consoler ces jours de souffrance et d'angoisse par l'annonce des miséricordes qu'il se réserve de faire éclater plus tard. C'est un fait incontestable qu'à l'époque de l'avènement du Messie, le monde entier était dans l'attente d'un grand événement, qui devait changer la face de la terre ; on en trouve partout les traces, dans les écrivains profanes comme dans les livres sacrés.

Mais si les temps d'infortune ont leurs prophètes de l'espérance, les temps de prospérité ont souvent leurs prophètes de malheurs. Rarement un siècle de corruption, de mollesse et d'indifférence a manqué d'avertissements ; rarement l'avenir est resté voilé pour les nations qui oubliaient dans le crime et dans l'impiété la mission morale qu'elles avaient à remplir. « Treize ans avant la révolution, dit M. Roselly de Lorgues, au milieu de Paris, l'abbé Beauregard, prêchant à la cathé-

drale, saisi soudain d'une céleste inspiration, doué d'une vue vaticienne, quitta le style de la chaire, et, dans des accents lyriques, résuma l'histoire de la catastrophe à venir. Il dit le renversement de l'autel, le renversement du trône, l'abolition des fêtes, la spoliation des églises, les hymnes sanguinaires, les chants obscènes qui devaient frapper les voûtes du temple, la déesse Raison, l'impudique Vénus représentées en chair et en os, placées vivantes sur le tabernacle, recevant l'encens d'abominables adorateurs. »

Chez tous les peuples d'ailleurs on a compris que la mission des hommes dépositaires des secrets de l'avenir était une mission morale et religieuse, qui appelait naturellement la vénération publique sur ceux que Dieu favorisait de ces sublimes intuitions. Dans toute l'antiquité, le don de prophétie est attribué exclusivement aux prêtres ou à ceux qui, en raison de leur piété, étaient considérés comme entretenant un commerce plus intime avec la divinité. Chez les Hébreux, les prophètes, dit saint Augustin, tenaient lieu de philosophes, de théologiens, de savants, d'oracles, de professeurs du devoir et de la piété. Toujours c'est pour porter les hommes à la reconnaissance ou au repentir, qu'ils leur annoncent les décrets divins. Défendre la religion contre les entreprises des rois impies, prêcher contre le déréglement des mœurs, promulguer les vengeances du Seigneur contre les villes corrompues, contre les princes ingrats, contre les peuples infidèles, tel est le rôle qu'on les voit remplir à toutes les pages des livres saints. Or, quelle autorité ne devaient pas exercer ces voix prophétiques qui, mettant sans cesse le peuple Juif en présence de l'avenir, lui apprenaient par cela même tout ce que Dieu désirait de lui, et tout ce qu'il devait faire pour mériter ses faveurs ou pour éviter sa colère. « Leur vie, leur personne, leur langage, dit M. Roselly, tout en eux était instructif et symbolique ; suscités au milieu du peuple pour devenir le signe vivant de la volonté céleste, souvent ce qui leur arriva fut une prédiction du sort réservé à leur nation. » Or, encore une fois, quoi de plus admirable, quoi de plus paternel que ce gouvernement de la Providence, qui pour conduire le peuple choisi à sa destinée, éclaire sans cesse sa marche vers l'avenir, l'avertit à chaque

instant des écueils qu'il doit craindre, et ne lui laisse ignorer ni le but auquel il doit tendre, ni aucun des moyens à employer pour l'atteindre. Mais il ne pouvait y avoir qu'une nation au monde dont toute l'histoire fût écrite d'avance dans les prophéties ; c'est celle dont toute la vie, dont toute l'existence comme peuple, devait être la préparation du grand fait de la rédemption, et comme le long enfantement du salut du genre humain.

Nous devons donc croire à la possibilité des prophéties, puisque cette possibilité est l'objet de la croyance universelle des peuples, puisque bien loin qu'il nous paraisse indigne de Dieu de nous dévoiler l'avenir, soit immédiatement, soit par des interprètes choisis, nous jugerions indigne de sa sagesse et de sa bonté de nous laisser dans une ignorance absolue de nos destinées futures, et des desseins de sa providence sur ses créatures de prédilection. Mais à quelle marque particulière peut-on reconnaître les véritables prophéties, et si ce criterium n'est pas infaillible, comment pouvons-nous affirmer qu'il en existe de semblables ?

« Toutes les questions qu'on peut raisonnablement former sur les prophéties, dit M. de La Mennais, se réduisent à deux questions de fait, l'existence même de la prophétie, et son accomplissement ; en d'autres termes : Est-il certain que telle prophétie ait été faite ? est-il certain qu'elle soit accomplie? Deux points dont on peut s'assurer, comme de tous les autres faits, par le témoignage. »

Dieu lui-même a pris soin de nous apprendre comment, quand il a parlé, nous pouvons reconnaître ses paroles, à quels signes nous pouvons distinguer les prédictions fausses, des prédictions vraies. Voici ce que dit l'Éternel par la voix de Moïse : « Si un prophète vient vous parler en mon nom, et que ses prédictions n'arrivent point, vous saurez que le Seigneur n'a point parlé, et que cet homme n'a suivi que l'orgueil et la présomption de son cœur. » — « Lorsqu'un prophète aura prédit la paix et qu'elle arrivera en effet, dit Jérémie, on reconnaîtra que le Seigneur a vraiment envoyé ce prophète. » Ainsi l'accomplissement de la prophétie, tel est le sceau divin dont elle est marquée. La connaissance des choses futures étant au-

dessus de l'intelligence humaine, il est évident que la prophétie est le caractère distinctif de la divinité. L'accomplissement de la prophétie, dit Origène, est donc une preuve sans réplique que Dieu en est l'auteur.

Tout cela est parfaitement conforme à la raison ; car la raison la plus sévère ne saurait rien exiger de plus que la réalité de la prophétie, et son antériorité constatée par rapport à l'événement prédit, et la parfaite concordance de l'événement avec la prédiction. Or, encore une fois, ce sont là des faits dont la certitude peut nous être acquise par le témoignage, tout aussi bien que par notre propre expérience.

« Cette simple observation, dit M. de La Mennais, suffit pour faire sentir l'immense absurdité de ce que dit Rousseau dans l'*Emile* : « Aucune prophétie ne saurait faire autorité » pour moi, parce que, pour qu'elles la fissent, il faudrait trois » choses dont le concours est impossible, savoir, que j'eusse » été témoin de la prophétie, que je fusse témoin de l'événe- » ment, et qu'il me fût démontré que l'événement n'a pu ca- » drer fortuitement avec la prophétie ; car fût-elle plus précise, » plus claire, plus lumineuse qu'un axiôme de géométrie, » puisque la clarté d'une prédiction faite au hasard n'en rend » pas l'accomplissement impossible, cet accomplissement, » quand il a lieu, ne prouve rien, à la rigueur, pour celui qui » l'a prédit. »

Ainsi, Rousseau ne veut croire à la prophétie qu'autant qu'il aura été témoin de la prédiction et de son accomplissement ; c'est-à-dire, que toute prophétie qui se trouvera séparée de l'événement qui en est l'objet par un intervalle de temps trop considérable pour que le même homme puisse assister à la fois à la prédiction et à son accomplissement, doit être considérée, selon lui, comme non avenue : prétention tout-à-fait déraisonnable ; car, logiquement, c'est le contraire qu'on pourrait soutenir avec plus de vraisemblance. En effet, plus l'époque où une prédiction a été faite est voisine de son accomplissement, moins la prophétie doit nous paraître étonnante et merveilleuse. Ainsi, celui qui aurait prédit la révolution de juillet huit jours avant l'explosion, aurait fait une chose moins propre à donner une haute idée de la prévision de son auteur que

celui qui l'aurait prédite avec toutes ses circonstances huit ans avant qu'elle n'éclatât, c'est-à-dire, au milieu même des prospérités de la restauration ; parce que dans cette dernière hypothèse il y avait beaucoup moins de raisons pour s'attendre à cette catastrophe. Pourquoi la prédiction de la ruine de Jérusalem et la dispersion des Juifs a-t-elle un caractère si divin ? C'est que ces faits ont été prédits plusieurs siècles avant l'événement, et que par conséquent leur prévision anticipée ne peut s'expliquer que par la prescience de Dieu communiquée surnaturellement à l'homme. On peut se convaincre ici de la mauvaise foi de Rousseau. Pourquoi veut-il qu'un même homme soit témoin de la prophétie et de l'événement ? N'est-ce pas évidemment pour se débarrasser des prophéties les plus authentiques, les plus miraculeuses et les mieux constatées ? N'est-ce pas pour jeter le doute sur les prédictions mêmes qui sont comme la base et le fondement de la foi chrétienne, c'est-à-dire sur celles qui concernent la venue de Jésus-Christ ; prédictions qui, renouvelées à différentes époques, mais toujours les mêmes, remontent jusqu'au berceau du monde. Quoi ! une prophétie ne pourrait être prouvée par le témoignage de l'histoire, par la tradition, comme ayant réellement été faite en tel temps ! Pour qu'elle soit réputée véritable, il faut absolument que la réalité de la prédiction et son accomplissement soient constatés par le même témoin ! Quand le grand-prêtre Jaddus montra a Alexandre, dit l'historien Josèphe, sa propre histoire écrite dans les prophéties de Daniel, qui prédisaient la destruction de l'empire des Perses par un roi de la Grèce, plusieurs siècles avant la naissance de ce roi, Alexandre trouva-t-il cette prophétie moins véritable, parce qu'il n'avait pas été témoin de la prédiction ?

Enfin, selon Rousseau, il faut encore, pour que la prophétie soit vraie, qu'il soit démontré que l'événement n'a pu cadrer fortuitement avec la prédiction. « D'où il suit, dit M. de La Mennais, qu'on ne saurait être certain qu'une prédiction est réellement prophétique, que lorsque son accomplissement est impossible. Ainsi, d'un côté, s'il y a prophétie, il est impossible qu'elle s'accomplisse, c'est-à-dire, qu'il n'y a pas prophétie ; et d'un autre côté, si elle s'accomplit, ce n'est pas une

TROISIÈME PARTIE.

DES CAUSES DE NOS ERREURS, ET DES MOYENS D'Y REMÉDIER.

Nous savons qu'il existe une vérité ; nous savons qu'il existe une certitude, et nous savons aussi qu'il existe des moyens infaillibles d'arriver à cette certitude. Ces moyens, nous les avons constatés, distingués, discutés, vérifiés : ce sont la conscience, les sens, la raison et le témoignage des hommes. Mais malgré l'infaillibilité de ces divers moyens de connaître, nous ne parvenons pas toujours à la vérité, et nous tombons souvent dans l'erreur. Comment se fait-il qu'avec des instruments si propres à nous conduire au vrai, et nonobstant cet amour secret de la vérité qui est dans le cœur de tous les hommes, nous nous laissions si souvent égarer par ce qui n'en a que l'apparence? Comment se fait-il que l'erreur soit si répandue, lorsque la nature est un guide si sûr et si fidèle, lorsque la Providence a répandu tant de lumières autour de nous, lorsque notre intelligence ne saurait, pour ainsi dire, faire un pas dans le champ de l'investigation, sans qu'aussitôt l'évidence ne vienne lui présenter son flambeau? Puisque l'erreur est si commune, il ne nous sera pas impossible sans doute de remonter à sa source, et d'en reconnaître les causes les plus ordinaires ; si d'ailleurs, on ne peut nier qu'elle ne soit le principe le plus fécond des maux de l'humanité, et le plus grand obstacle à l'accomplissement de nos destinées, on comprendra combien il nous importe de signaler les causes des illusions qui nous trompent, afin de nous dérober à leur funeste influence. L'erreur n'est pas moins fatale aux sociétés qu'aux individus ; elle n'est pas moins ennemie de notre bonheur que de nos devoirs. Cherchons donc à garantir notre raison d'un si triste naufrage, et pour cela tâchons de reconnaître les écueils que nous avons à craindre et à éviter.

Et d'abord, qu'est-ce que l'erreur? on peut la définir : l'affirmation de ce qui n'est pas. Mais quand est-on exposé à affirmer ce qui n'est pas, c'est-à-dire à se tromper? N'est-ce pas lorsque l'on s'affirme à soi-même comme connue une chose que l'on ne connaît pas; lorsque sans nécessité on donne son adhésion à des choses dépourvues d'évidence; lorsque sans certitude ni conviction on prononce qu'une chose existe, quand elle n'existe pas, ou qu'elle a tel caractère, quand elle en a de tout autres que ceux qu'on lui assigne? Ainsi, l'erreur en religion consiste à nier ou à ignorer le vrai Dieu et les vrais rapports de l'homme avec son Créateur; l'erreur en morale consiste à nier ou à méconnaître les vrais principes du devoir et la véritable destinée de l'homme; l'erreur en politique consiste à affirmer autre chose que les vrais principes du pouvoir et de l'obéissance et les véritables conditions de la société; l'erreur en fait de science consiste à nier ou à ignorer les véritables lois de la nature, et les véritables conditions des phénomènes qui s'y passent. Or, c'est par les fausses croyances adoptées sur ces graves questions que s'expliquent tous les désordres qui troublent les familles et les empires, comme c'est par les saines doctrines répandues parmi les hommes sur ces importantes matières que s'expliquent l'ordre, l'harmonie et la paix qui font la félicité des unes et la prospérité des autres. Car les fausses croyances engendrent les sentiments faux, source des mauvaises actions, de même que les croyances fondées sur la vérité donnent naissance aux sentiments généreux, source des actions vertueuses. La volonté se modèle sur la pensée; et là où la pensée est corrompue, les affections se dégradent, et avec elles nécessairement la volonté, qui ne peut rester pure et droite au milieu des impuretés du cœur et des égarements de la raison.

Faut-il d'ailleurs s'étonner si l'homme est sujet à l'erreur? Nos moyens de connaître sont, il est vrai, infaillibles, en ce sens que, nous ayant été donnés pour nous mettre en rapport avec les existences, toutes les existences qu'ils nous certifient sont certaines. Mais l'homme considéré en lui-même est faillible, parce qu'il est imparfait et borné, borné dans ses moyens même de connaître et imparfait dans toutes ses facultés. L'in-

faillibilité est le privilége d'un seul être, de Dieu ; parce qu'il est l'être infini. Mais partout où il y a faiblesse, imperfection, il y a place nécessairement pour l'erreur ; parce qu'une intelligence imparfaite ne peut embrasser tous les êtres, ni en pénétrer l'essence, ni en découvrir toutes les propriétés, ni en saisir tous les rapports ; et que lors même que l'orgueil ne nous pousserait pas sans cesse à dépasser dans nos affirmations les limites de notre science, l'ignorance où nous sommes de tant de choses cachées suffirait pour expliquer comment la vérité échappe si souvent à l'homme; comment, dis-je, sa connaissance n'est la plupart du temps qu'un mélange de faux et de vrai, de réel et d'imaginaire, d'illusion et de certitude. L'homme est condamné à chercher péniblement la vérité, et ni le génie, ni la bonne foi, ni l'étendue des lumières, ni la rectitude du jugement, ni la solidité de la raison, ni la persévérance, ni la réflexion, ni l'expérience ne mettent à l'abri des fautes qu'on peut commettre, en combinant des moyens légitimes sans doute par eux-mêmes, mais dont l'emploi et le concours dépendent en définitive de notre libre arbitre et de l'état de notre esprit. Tout homme doit donc inévitablement payer tribut à la faiblesse de notre nature, et la perfection, pour l'homme, consiste dans sa condition présente, non pas à ne se tromper jamais, mais à se tromper le moins possible.

CHAPITRE Ier

DES CAUSES DE NOS ERREURS.

Bacon a essayé de faire une classification systématique des causes qui arrêtent et faussent les sciences. Il ramène à quatre principales toutes les causes de nos erreurs, et il leur donne le nom d'*idoles*, parce que la fausse science est une idolâtrie intellectuelle qui rend à l'erreur le culte dû à la vérité. Ce sont 1° les idoles de tribu, *idola tribûs;* par là il entend les préjugés communs à tous les hommes. Il considère le genre humain comme une grande tribu qui, dans la société universelle des êtres, a sa manière particulière de se mettre en rapport avec *eux*, selon sa nature propre et ses conditions d'existence.

2° Les idoles de caverne, *idola specûs;* par là il entend les préjugés individuels. Il se représente l'âme humaine comme une espèce de caverne obscure où les rayons de la vérité se brisent, se détournent, s'absorbent ou se décomposent, selon que les surfaces sur lesquelles ils tombent sont plus ou moins inégales, plus ou moins ténébreuses. 3° Les idoles du forum, *idola fori;* dans cette troisième classe sont comprises toutes les erreurs qui tiennent à l'influence des préjugés populaires et que les hommes se communiquent réciproquement dans leurs relations sociales les uns avec les autres. 4° Les idoles de théâtre, *idola theatri;* il range dans cette catégorie tous les préjugés philosophiques qui, dans les écoles, se transmettent des maîtres aux disciples, par voie d'enseignement et d'autorité, et sous l'influence de l'esprit de prosélytisme. Bacon donne à ces préjugés le nom d'idoles de théâtre, parce qu'il se représente les philosophes comme des acteurs qui viennent jouer tour à tour la comédie sur la scène du monde.

Selon M. Frayssinous, les sources de nos erreurs sont : la faiblesse de la raison, l'ignorance, le demi-savoir, la science même, la fausse application des divers principes de vérité, la préoccupation, l'excessive curiosité, les passions. Cette énumération comprend en effet toutes les causes qui peuvent fausser l'entendement et nous écarter de la vérité.

Mais pour simplifier ces divisions, et pour nous conformer d'ailleurs à l'usage le plus généralement suivi dans les traités de logique, nous rappellerons le principe que nous avons déjà posé, que toute erreur a sa source dans une association d'idées par laquelle nous confondons ou nous assimilons une chose avec une autre, soit que notre esprit attribue à l'objet de notre affirmation l'existence ou les qualités qu'il n'a pas, soit que nous lui refusions celles qu'il a, soit enfin que nous prononcions sur des rapports chimériques ou sans réalité. En effet, il y a confusion bien certainement partout où il y a erreur, puisque toute erreur consiste à voir les choses autrement qu'elles ne sont. Mais ces fausses associations d'idées, soit qu'elles s'appliquent aux objets de la conscience, des sens, ou de la raison, s'expliquent elles-mêmes, soit par les vices de l'intelligence, soit par le mauvais usage que nous en fai-

sons. Or, les vices de notre intelligence ont pour cause, indépendamment de son imperfection naturelle, ou l'insuffisance de l'attention que nous prêtons aux choses, ou la passion qui nous porte à ne les considérer que par le côté qui nous plaît; et il en est de même du mauvais emploi que nous faisons de nos moyens de connaître, car si nous nous en servons mal, c'est, ou parce que nous négligeons, par paresse ou par indifférence, d'examiner les choses avec toute l'attention nécessaire, ou parce que, par intérêt et par mauvais vouloir, nous détournons nos regards de la vérité, et cherchons à nous abuser nous-mêmes. Sous l'influence de ces causes, on conçoit que les données de la conscience, des sens et de la raison s'obscurcissent et se dénaturent, et que les moyens que Dieu nous a donnés pour nous mettre en possession du vrai, puissent devenir des principes d'illusion et d'erreur. Pour l'esprit toujours inattentif, il n'y a point de vérité, parce qu'il ne peut y avoir ni idée claire, ni évidence. Quant à l'homme passionné et de mauvaise foi, il est tout simple que la vérité doit échapper à celui qui s'efforce de la méconnaître, de se la cacher à lui-même, ou qui ne la voit qu'à travers les faux milieux qui s'interposent entre elle et son intelligence. L'inattention *affaiblit* l'esprit, *énerve* l'entendement; si elle dégénère en habitude, elle peut se réduire à une complète impuissance, à une incapacité intellectuelle presque absolue. La passion n'a pas un effet moins funeste; elle *fausse* le jugement, en nous présentant toutes choses sous des couleurs factices et mensongères. On appelle *sophismes d'intelligence*, ou *paralogismes*, celles de nos erreurs qui ont principalement leur source dans le *défaut d'attention*, et *sophismes de la volonté*, celles qui ont pour cause la *passion*, considérée comme mobile des actes volontaires par lesquels nous cherchons à tromper les autres et à nous tromper nous-mêmes. A la vérité, le défaut d'attention ayant son principe dans la volonté, on pourrait dire à la rigueur que toutes nos erreurs ont leur source dans l'abus que l'homme fait de sa liberté. Mais comme l'effet de l'inattention est d'amortir l'activité de l'esprit, tandis que celui de la passion est de l'exalter outre mesure et d'une manière désordonnée, leur action sur l'intelligence doit se produire et se produit

effectivement d'une façon très-différente. Autre chose doit être sans doute l'erreur d'un esprit où l'inertie de la volonté laisse s'obscurcir et s'éteindre les lumières de l'intelligence, autre chose est l'erreur d'un esprit qu'une volonté dépravée par de mauvais désirs entraîne loin du droit sens et de la vérité. Nous conserverons donc la division que nous venons d'indiquer, comme la plus logique et la plus naturelle.

ARTICLE Ier. — *Des erreurs ou sophismes d'intelligence.*

C'est improprement qu'on a appliqué le mot de *sophisme* aux erreurs qui ont leur source dans la faiblesse de l'intelligence. Ces dernières ont reçu le nom de *paralogismes*, pour les distinguer des *sophismes* proprement dits, qui emportent toujours l'idée d'artifice et de mauvaise foi. Le paralogisme et le sophisme induisent en erreur ; le premier, par défaut de lumière et d'application, le second, par malice, par subtilité et par passion. Le paralogisme est un raisonnement faux, un argument vicieux, une conclusion tirée à contre-sens, soit par inattention, soit par ignorance des règles. Le sophisme est un raisonnement insidieux, un argument captieux, qui suppose moins l'oubli des règles que le désir de tromper les autres ou de se tromper soi-même par de fausses apparences de vérité. Quand on se trompe par un paralogisme, c'est sans intention; mais celui qui se sert du sophisme pour s'abuser lui-même ou pour tendre des piéges à la raison d'autrui, a toujours conscience de son défaut de droiture et de sincérité. Il en résulte qu'il y a bien plus de ressources contre les erreurs de l'intelligence que contre celles de la passion ; car de même qu'il n'y a pas, comme dit le proverbe, de pire sourd que celui qui ne veut pas entendre, il n'y a pas de plus grand obstacle au triomphe de la vérité que la volonté de la méconnaître et de fermer l'accès de son esprit à toute évidence contraire aux secrets désirs du cœur.

1°. — Ignorance du sujet (*ignoratio elenchi*).

Ce paralogisme consiste à raisonner, à discuter sans connaître le véritable état de la question, sans savoir ce que l'on

et politique, équivaudrait à l'aliénation absolue du libre arbitre. Mais nul peuple ne peut se passer de pouvoir, parce que nulle société ne peut exister sans lois, pour régler les rapports des citoyens entre eux, et que l'absence de toute autorité gouvernementale équivaudrait à l'abolition de toute loi et de toute règle d'action. La question à décider est donc bien simple. Faites que le pouvoir soit assez fort pour n'être point entravé et neutralisé dans son action conservatrice par une liberté qui dégénérerait en licence; et faites que la liberté soit assez bien garantie pour n'avoir rien à craindre des excès et de l'arbitraire du pouvoir. Mais ce n'est pas ainsi que la question a été envisagée depuis cinquante ans qu'on dispute en France sur les conditions d'existence de la société. Entendez certains partisans de la liberté; pour eux tous ceux qui défendent le pouvoir sont des fauteurs du despotisme. Entendez certains partisans du pouvoir; pour eux tous ceux qui défendent la liberté sont des prédicateurs d'anarchie. Dans l'esprit de ceux-là, l'idée d'autorité légitime est synonyme de tyrannie; dans l'esprit de ceux-ci, l'idée de liberté se confond avec celle de révolte et d'insurrection. Avec de pareilles préoccupations comprenez-vous la possibilité de s'entendre dans les discussions politiques? Si vous voulez prouver que le pouvoir doit être respecté, sacré, inviolable, on vous accusera de vouloir livrer les peuples au caprice et au bon plaisir des rois; et quoi que vous disiez pour justifier vos intentions, on vous tiendra pour convaincu d'aimer l'absolutisme, de prêcher l'arbitraire et de vouloir enchaîner les peuples dans les liens de la servitude. Si vous voulez prouver que la liberté civile et politique est un droit dont les citoyens ne peuvent être privés sans injustice et sans danger pour la société, on vous accusera d'être l'ennemi du gouvernement, de vouloir rendre l'exercice du pouvoir impossible et de semer la discorde dans l'État. Vous aurez beau désavouer de pareilles conséquences, et soutenir qu'elles ne sortent pas de vos principes; on n'en tiendra pas moins pour constatée l'association d'idées qu'on suppose exister dans votre esprit. Voilà, n'en doutons pas, la source de tant de *quiproquos* et de malentendus qui ont divisé et qui divisent encore beaucoup d'hommes qui étaient faits pour se comprendre. De la part de

ceux qui étaient de bonne foi, ce n'était là qu'un véritable paralogisme fondé sur l'ignorance de la question, et sur l'attention exclusive donnée à la fausse assimilation de deux choses distinctes, le pouvoir et le despotisme, la liberté et l'anarchie. Mais de la part de ceux qui étaient de mauvaise foi, c'était un vrài sophisme, au moyen duquel on cherchait artificieusement à rendre ses adversaires odieux ou à les convaincre d'absurdité, en leur supposant des idées et des intentions qu'ils n'avaient pas.

La querelle faite par les philosophes rationalistes aux défenseurs du christianisme et de l'autorité de l'Église, celle des romantiques contre les classiques, est-elle autre chose en définitive qu'un paralogisme? Qui cherche à anéantir les droits de la raison? Qui songe à attaquer la certitude de son témoignage? Est-ce faire injure à la raison, est-ce porter atteinte à son autorité, que de la subordonner à l'autorité de la parole divine, en fait de religion? Qui cherche à étouffer le génie, à comprimer l'essor des grandes et nobles pensées, à éteindre l'imagination et le sentiment? Est-ce étouffer le génie, que de le soumettre à des règles? Est-ce comprimer la pensée, que d'en subordonner l'exercice aux lois de la raison? Est-ce éteindre l'imagination, que d'en régulariser les conceptions? A moins de soutenir que l'homme est au-dessus de Dieu, et que toute règle logique est une entrave au développement de l'intelligence, ce qui est absurde, cette double querelle est un contre-sens complet.

La précaution qu'il y a à prendre contre ce sophisme consiste d'abord à bien préciser l'état de la question, et, quand l'état de la question est bien déterminé, à y ramener son adversaire, s'il s'en écarte. Si, par exemple, quelqu'un ayant à prouver la supériorité de la langue latine sur la langue française, croyait traiter le sujet donné, en prouvant la supériorité de Virgile sur Voltaire, de l'Énéide sur la Henriade, on aurait à lui faire remarquer qu'il sort de la question, et que l'excellence de tel poète latin sur tel poète français ne prouve nullement l'excellence de la langue latine sur la langue française. Comme on le voit par cet exemple, la conclusion que l'on tire dépasse les prémisses, et c'est en cela que consiste le sophisme.

2° Prendre pour cause ce qui n'est pas cause (*non causa pro causa*).

Ce sophisme a sa source dans l'ignorance des véritables causes, et dans l'impatience qui nous porte à vouloir tout expliquer. Rien ne coûte plus à l'esprit humain, remarque Port-Royal, que de reconnaître son ignorance. Pour la plupart des hommes, c'est une affaire de vanité que de rester sans réponse devant ceux qui leur demandent la raison d'une chose; ils aiment mieux forger au hasard une cause imaginaire, que d'avouer franchement qu'ils ne sauraient l'expliquer. Ce n'est pas, comme on l'a dit, le principe de causalité qui est la source de ces erreurs, c'est l'abus et la fausse application que nous en faisons. A la vue d'un phénomène quelconque, nous affirmons et nous avons raison d'affirmer que ce phénomène a une cause. Mais entre croire que cette cause existe, et affirmer qu'on la connaît, tandis qu'on l'ignore, il y a une distance que la présomption et l'amour-propre ne sont que trop souvent disposés à franchir avant même tout examen des circonstances qui pourraient aider à la découvrir.

Le sophisme dont nous parlons se produit sous mille formes diverses. Quelquefois l'esprit est dupe d'une singulière illusion. Par une transformation de mots que les hommes inattentifs prennent aisément pour une progression réelle d'idées, l'effet devient à lui-même sa propre cause, et parce que au mot qui l'exprime ils ont ajouté quelque terme général significatif de *vertu* ou de *propriété*, c'est-à-dire de *causalité*, ils s'imaginent sérieusement avoir résolu le problème. Molière, dans sa comédie du *Malade imaginaire*, se moque ingénieusement de cette préoccupation des faux savants, lorsqu'à la question : *Quare opium facit dormire?* il fait répondre par le récipiendaire : *Quia est in eo virtus dormitiva*. Ceci n'est pas, comme on pourrait le croire, une simple plaisanterie. Ce que Molière disait de quelques médecins de son temps, ne pourrions-nous pas le dire aussi de quelques savants de nos jours, qui croient avoir expliqué les phénomènes lorsqu'ils supposent, ce qui est incontestable, qu'il y a dans la nature une *propriété*, une *vertu*, un *principe de causalité*, sans lesquels ces phénomènes ne se produiraient pas? Mais ce n'est pas dire

autre chose, sinon que *nul effet ne se produit sans cause*, ce qui n'est nouveau pour personne, et ce qui n'ajoute absolument rien à la connaissance de l'effet, dont la cause reste inconnue comme auparavant. Dire que le pavot endort ou qu'il a une vertu soporifique, que l'aimant attire le fer ou qu'il a une vertu attractive, que le séné purge ou qu'il a une vertu purgative, c'est dire absolument la même chose en termes différents; car c'est toujours indiquer l'effet et non la cause. « Ceux qui ne font point profession de science, dit Port-Royal, et à qui l'ignorance n'est pas honteuse, avouent franchement qu'ils connaissent ces effets, mais qu'ils n'en savent pas la cause; au lieu que les savants, qui rougiraient d'en dire autant, s'en tirent d'une autre manière, et prétendent qu'ils ont découvert la vraie cause de ces effets, qui est qu'il y a dans les artères une vertu pulsifique, etc. Voilà qui est fort commodément résolu, et il n'y a point de Chinois qui n'eût pu avec autant de facilité se tirer de l'admiration où on était des horloges en ce pays-là lorsqu'on leur en apporta d'Europe; car il n'aurait eu qu'à dire qu'il connaissait parfaitement la raison de ce que les autres trouvaient si merveilleux, et que ce n'était autre chose sinon qu'il y avait dans cette machine une vertu *indicatrice* qui marquait les heures sur le cadran, et une vertu *sonorifique* qui les faisait sonner : il se serait rendu aussi savant par là dans la connaissance des horloges que le sont ces philosophes dans la connaissance du battement des artères et des propriétés de l'aimant, du séné et du pavot. »

Dans ces exemples, l'esprit est la dupe des mots; mais il est une foule de cas où, préoccupé des circonstances plus ou moins remarquables qui ont accompagné ou précédé les phénomènes à expliquer, l'esprit imagine des rapports de causalité, des liens de dépendance réelle, là où il n'y a que des rapports de succession ou de simultanéité. C'est à cette tromperie si ordinaire de l'esprit humain qui consiste à attribuer un effet dont nous ignorons la cause à l'influence de quelque événement arrivé avant ou en même temps, qu'il faut rapporter ce sophisme si connu dans les écoles : *Post hoc, ergo propter hoc! cum hoc, ergo propter hoc*, sophisme qui n'est qu'un faux jugement d'induction. Nous avons remarqué plusieurs fois,

je suppose, qu'il avait plu après la nouvelle lune; qu'une personne avait joué heureusement en présence d'une autre personne, et malheureusement en son absence; que de treize personnes qui se sont trouvées ensemble à la même table, il en est mort une dans le courant de l'année; qu'une salière renversée et deux fourchettes mises en croix ont été suivies de quelque grand malheur survenu dans une famille. Voilà des rencontres bien fortuites, voilà des faits bien étrangers l'un à l'autre. Mais la superstition rapproche ces faits, elle les unit par des rapports imaginaires, elle lie l'un à l'autre, et c'est ainsi que l'un devient pour elle la cause de l'autre; en vertu de ce rapport, on croira que la pluie a pour cause la nouvelle lune; qu'il y a des personnes dont la présence porte bonheur ou malheur au jeu; que le nombre treize est un nombre fatal; que le renversement d'une salière est une annonce infaillible de deuil et de mort. En vain on prouvera par des faits nombreux, que souvent il ne pleut pas au renouvellement de la lune; que cent fois on s'est trouvé treize à table sans que pour cela les treize convives s'en soient portés plus mal; qu'en présence de la même personne on a perdu et gagné au jeu; que mille fois le sel se renverse sans que la prospérité des familles où ces petits accidents ont lieu, en souffre le moins du monde. Qu'importe! l'association est formée dans l'esprit, elle s'est fortifiée par l'habitude, elle persévérera malgré tout ce que pourra dire la raison pour la combattre; elle s'est identifiée avec l'esprit; elle a passé de la croyance dans le sentiment; c'en est fait, elle régira désormais toute la conduite de l'individu, et deviendra pour lui un principe de jugement et d'action.

L'art des aruspices et des augures n'avait pas d'autre fondement que cette association, par le rapport de cause et d'effet, des événements les plus indépendants l'un de l'autre. Quel lien nécessaire y avait-il entre le vol des oiseaux, l'état des entrailles des victimes et les éventualités de l'avenir? Au reste, ce qui m'étonne, ce n'est pas de trouver dans les ouvrages des anciens l'expression d'une foule de préjugés populaires consacrés par la croyance commune, mais de retrouver ces mêmes préjugés dans des siècles où l'influence du christianisme et les progrès de la sience devraient, ce semble, avoir dissipé

toutes ces erreurs. Mais il n'en est pas ainsi ; ces vers de Virgile :

> Sæpe malum hoc nobis, si mens non læva fuisset,
> De cœlo tactas memini prædicere quercus ;
> Sæpe sinistra cavâ prædixit ab ilice cornix,

expriment une superstition encore vivante. La croyance qu'on perdait momentanément la parole quand on avait été vu par un loup, croyance à laquelle Virgile fait allusion dans ce vers.... *Lupi Mœrim videre priores*, se retrouverait encore parmi quelques bergers de nos campagnes. Car l'esprit humain est toujours le même, toujours prêt à réaliser dans sa pensée l'identité chimérique qu'il établit entre les objets de ses terreurs et la cause des malheurs qui peuvent le frapper dans le présent ou dans l'avenir. C'est encore sous l'influence de ces préoccupations que l'apparition des comètes, des éclipses, des météores extraordinaires, a été dans tous les temps un sujet d'épouvante pour les peuples, et que de simples phénomènes, qui n'ont rien que de conforme au cours ordinaire des lois de la nature, ont été et sont encore considérés par la foule ignorante comme le présage de quelque grande catastrophe. L'antiquité y voyait, tantôt un signe de guerre, tantôt l'annonce de quelque révolution dans les empires, toujours l'avant-coureur des grands événements, comme le témoignent ces vers :

> Hæ fore dixerunt belli mala signa cometes. (Tib.)
> . . . . Crinemque timendi
> Sideris et terris mutantem regna cometent (Lu.)

L'histoire raconte quelle confiance inspira aux soldats romains l'annonce que leur fit Sulpicius Gallus d'une éclipse de lune qui devait avoir lieu la nuit suivante, et surtout l'explication qu'il leur donna de ce phénomène, et de quel effroi furent remplis les Macédoniens à la vue de ce même phénomène, que leur ignorance leur faisait regarder comme le pronostic de la ruine du royaume et de toute la nation. Rien neprouve mieux que cet exemple le danger de la superstition ; car on peut croire que la frayeur des Macédoniens n'exerça pas peu

d'influence sur leur découragement et sur leur défaite. La Logique de Port-Royal, en rapportant plusieurs exemples analogues de terreurs paniques éprouvées de nos jours à l'occasion de quelques phénomènes de ce genre, et, entre autres, de la grande éclipse de 1654, qui devait bouleverser le monde et principalement la ville de Rome, comme il était expressément marqué dans la chronologie de Helvicus, *Romæ fatalis*, fait observer judicieusement qu'il n'y a cependant aucune raison, ni que les comètes et les éclipses puissent avoir aucun effet considérable sur la terre, ni que des causes générales, comme celles-là, agissent plutôt en un endroit qu'en un autre, et menacent plutôt un roi ou un prince qu'un artisan. « Aussi, continue-t-elle, en voit-on cent qui ne sont suivies d'aucun effet remarquable. Que s'il arrive quelquefois des guerres, des mortalités, des pestes et la mort de quelque prince après des comètes ou des éclipses, il en arrive aussi sans comètes et sans éclipses; et d'ailleurs, ces effets sont si généraux et si communs, qu'il est bien difficile qu'ils n'arrivent tous les ans en quelque endroit du monde; de sorte que ceux qui disent en l'air que cette comète menace quelque grand de la mort, ne se hasardent pas beaucoup. »

Il est vrai de dire toutefois que les savants n'ont pas toujours été exempts de complicité dans ces erreurs populaires. Il n'y a pas long-temps encore que les astronomes, qui se trompent aussi dans leurs calculs, menaçaient notre globe ou d'un embrasement total ou d'un choc épouvantable, par suite de la rencontre d'une comète. A la rigueur, cette rencontre est possible assurément, et l'on peut admettre sans absurdité que c'est par là peut-être que finira notre monde. Mais il est à croire cependant que la main divine qui a tracé aux comètes l'orbite qu'elles devaient parcourir, a réglé, disposé et ordonné les choses de manière que la rencontre des globes errants dans l'espace ne pût avoir lieu par défaut de prévoyance, mais seulement par sa volonté expresse. La fin du monde n'est pas un événement qu'on puisse considérer comme devant être le résultat des lois ordinaires de la nature et qui puisse être à ce titre l'objet des prédictions des astronomes. C'est une catastrophe par laquelle, au contraire, la marche entière de la nature

sera suspendue, par laquelle toutes les forces, toutes les causes secondaires perdront instantanément leur vertu, et qui par conséquent ne pourra être ni prévue, ni annoncée d'avance par aucun moyen scientifique, mais seulement par les signes surnaturels qui en seront les précurseurs. Mais la foule ne fait point ces réflexions; et tous ces bruits que la science elle-même jette parmi les populations, ne font que fortifier encore leur disposition à croire que la destinée des hommes ou des empires est liée à l'apparition de ces phénomènes.

Les rêveries de l'astrologie sont également fondées sur cette prétendue influence du ciel et des astres, sur le rapport imaginaire qu'on établit entre telle constellation, et la destinée de tel homme sur la terre. Mais lors même qu'on admettrait avec les astrologues, que le ciel, en raison de son immobilité, a toujours les mêmes aspects sur les mêmes endroits de la terre, il leur resterait encore à prouver le lien nécessaire qu'ils disent exister entre telle apparence céleste et tels événements de la vie humaine, et surtout à expliquer pourquoi, si l'influence des constellations et des planètes est si puissante, l'avenir de deux enfants conçus et nés le même jour, à la même heure, et dans le même lieu, est souvent si différent; pourquoi, par exemple, César a été le conquérant des Gaules, et le dominateur du monde, tandis que le même astre qui l'a vu naître et qui lui a préparé des destinées si magnifiques, n'en a attribué que de si médiocres ou de si malheureuses à tous ceux de ses contemporains dont la naissance a été éclairée par le même jour qui a vu la sienne. « C'est encore pis, dit Port-Royal, quand ils donnent ces influences chimériques pour la cause des inclinations des hommes, vicieuses ou vertueuses, et même de leurs actions particulières. » Car, alors, à l'absurdité du système en lui-même ils ajoutent l'absurdité du fatalisme, qui ne laisse plus même au libre arbitre la disposition morale de ses actes, et la responsabilité qui en est la conséquence. Et cependant cette crédulité qui place l'homme sous la dépendance absolue des astres,

Fata quoque et vitas hominum suspendit ab astris,

cette faiblesse d'esprit qui aime mieux que l'homme soit redeva-

ble de sa fortune aux influences planétaires qu'aux volontés de la Providence, et au bon ou mauvais usage qu'il fait de sa liberté, a été commune à plusieurs grands hommes. Bonaparte croyait, dit-on, à son étoile, et plusieurs circonstances de sa vie prouvent qu'il était loin d'être exempt de superstition. Mais, dit plaisamment Port-Royal, on avouera qu'un flambeau allumé dans la chambre d'une femme qui accouche, doit avoir plus d'effet sur le corps de son enfant, que la planète de Saturne, en quelque aspect qu'elle le regarde, et avec quelque autre qu'elle soit jointe.

Dans son *Examen de la Philosophie de Bacon*, M. de Maistre rapporte une foule d'exemples du sophisme dont nous parlons; exemples vraiment incroyables de la part d'un homme que notre siècle nous présente cependant comme le créateur de la vraie méthode scientifique. Voici quelques-unes des questions que se pose le philosophe anglais, et dont M. de Maistre lui emprunte la solution, non sans y joindre quelques réflexions pleines d'esprit et de malice, pour en faire mieux ressortir la niaiserie et le ridicule :

« *Quelle est l'origine des fontaines ?* — Rien de plus simple. Elles viennent de l'air renfermé dans les cavités de la terre (des montagnes surtout), coagulé et condensé par le froid.

» *Comment se forme le cristal de roche ?* — Rien de plus simple encore. L'eau, en circulant au hasard dans les entrailles de la terre, arrive enfin, sans trop savoir pourquoi, jusque dans certaines cavités obscures et profondes où elle gèle misérablement; à la fin, cependant, lorsqu'elle a demeuré longtemps dans cet état, sans espoir de chaleur, elle prend son parti et ne veut plus dégeler : et voilà ce qui fait le cristal de roche. — Ce que c'est que l'habitude !

» *Pourquoi dans les années pestilentielles y a-t-il beaucoup de mouches, de grenouilles, de sauterelles et autres* créatures *de cette espèce ?* — La raison en est claire. C'est parce que ces animaux étant engendrés par la putréfaction, dès que la terre tourne à la corruption, ils foisonnent de toutes parts....

» *Pourquoi les déjections de tous les animaux exhalent-elles une odeur désagréable?* — La cause en est manifeste :

c'est parce qu'elles ont été rejetées par le corps animal lui-même, et plus spécialement encore par les esprits vitaux. » Ainsi la fétidité, dans ce cas, n'est qu'une sorte de tristesse physique qui saisit ces matières au moment où elles se voient *exclues* par le corps lui-même. En effet, cette espèce de relégation est mortifiante....

« *Pourquoi de simples flèches de bois, partant d'un fusil, entrent-elles plus profondément dans le bois que si elles étaient armées d'une pointe de fer ?*

Que la terre se taise et s'écoute parler !

» C'est à cause de l'affinité qui règne entre bois et bois, quoiqu'elle soit cachée dans cette substance.

» *Pourquoi les ventouses attirent-elles les chairs ?* — Le vulgaire croit que l'air est raréfié dans l'intérieur de ces vases; mais c'est tout le contraire, il y est condensé et tient moins de place (il se range sans doute dans un petit coin); alors les chairs s'élèvent dans la ventouse en vertu du mouvement de *suite.*

» Bacon, ajoute M. de Maistre, expliquait tout avec certains *esprits* qu'il voyait partout, et qu'il avait imaginés pour mettre des mots à la place des choses...

» Au moyen de ces *esprits*, il n'est rien qu'on n'explique sans la moindre difficulté. On demande, par exemple, pourquoi un serpent étant coupé en trois ou quatre morceaux, chacun de ses tronçons peut encore frétiller assez long-temps, tandis que l'homme touché dans une partie noble expire à l'instant. La réponse ne se fait point attendre : *C'est parce que* les esprits *étant répandus dans le serpent tout le long du corps, chaque tronçon en conserve assez pour remuer ; au lieu que, dans l'homme, tous les* esprits *étant dans la tête, etc.*

» On sait qu'un effet du chatouillement dans l'homme, c'est le rire; mais quelle est la cause de ce rire ? *Il faut l'attribuer à l'émission subite* des esprits *suivie de celle de l'air dans les poumons.*

» Le papier se déchire parce qu'il contient peu d'*esprit*, et le parchemin se laisse détirer parce qu'il en contient beaucoup.

» La dureté à pour cause la *disette* des *esprits*, et la mollesse, au contraire, est l'effet de l'abondance des esprits.

» Les corps sont fusibles lorsqu'ils sont riches en *esprits* très-expansibles, ou en *esprits* très-resserrés dans l'intérieur et *qui semblent s'y plaire*.

» Au contraire, la trop facile émission des *esprits* s'oppose à la fusibilité.

» Nous voyons mieux les objets avec un œil qu'avec deux, parce que, lorsque nous fermons un œil, les *esprits* visuels s'accumulent dans l'autre.

» Le myope a besoin de peu de lumière, et il voit mieux les objets de près, parce que; chez lui, les *esprits* visuels étant moins denses, ils sont dissipés par une trop grande lumière : chez le presbyte, au contraire, les *esprits* visuels ne se réunissent que lorsque l'objet est placé à une certaine distance. »

Voilà ce que l'ignorance vaniteuse et la manie de tout expliquer ont fait dire à un homme qui s'était constitué le censeur d'Aristote et qui s'annonçait comme le réformateur de la philosophie et de son siècle. Avouons que les solutions de Bacon sont dignes de figurer à côté de tant d'opinions absurdes dont le bon sens a fait justice, et entre autres de celle qui prétendait expliquer, par l'horreur de la nature pour le vide, l'ascension de l'eau dans les corps de pompes et l'effet de la gelée sur les vases pleins d'eau. C'est même leur faire beaucoup d'honneur, que de les ranger sur la même ligne.

Encore si Bacon se bornait à assigner à des phénomènes réels des causes imaginaires ! Mais souvent les effets dont il prétend donner l'explication sont aussi chimériques que les causes auxquelles il les attribue. « *Pourquoi, se demande-t-il, un parfum placé près d'une fosse d'aisance s'évapore-t-il moins et conserve-t-il son odeur plus long-temps que dans tout autre lieu?* » Ici, dit M. de Maistre, l'*induction légitime* vient encore à notre secours, et nous apprend *que le parfum se resserre alors, de peur de s'encanailler en se mêlant à des miasmes déshonnêtes*. « *D'où vient que lorsque l'arc-en-ciel semble toucher la terre, elle exhale une odeur suave?* » (Comme chacun sait) c'est, répond avec lui son impitoyable critique, parce que la rosée douce *qui tombe de l'arc-en-ciel* excite l'émission des odeurs parmi tous les corps odoriférants qu'elle

arrose. Une ondée chaude produirait à peu près le même effet, mais nulle rosée n'est aussi douce que celle de l'arc-en-ciel, partout où elle tombe ! Plutarque nous paraît avoir bien plus de bon sens que Bacon ; car, après s'être adressé la question de savoir *pourquoi les poulains qui ont été courus par les loups sont plus vites que les autres*, et avoir répondu que c'est peut-être parce que ceux qui étaient plus lents ont été pris par les loups, et qu'ainsi ceux qui se sont échappés étaient les plus vites, ou bien parce que la peur leur ayant donné une vitesse extraordinaire, ils en ont retenu l'habitude, il finit par proposer une autre solution, qui est apparemment la véritable; c'est, dit-il, que peut-être cela n'est pas vrai. Tout le monde sait quelle émotion causa parmi les savants la naissance prodigieuse d'un enfant qu'on disait être venu au monde avec une dent d'or, et à quel point les philosophes s'ingénièrent à l'envi pour expliquer cet étrange phénomène. Or, quand la science eut entassé systèmes sur systèmes, solutions sur solutions, il se trouva, vérification faite, que la dent d'or n'était qu'une chimère. Le jour n'est pas loin peut-être où il en sera de même des effets du magnétisme animal, et où les crédules prôneurs de ces prétendues merveilles en seront pour les frais de leurs théories. Que de peines certains savants ne s'épargneraient-ils pas si avant de chercher la raison des choses extraordinaires dont on leur demande l'explication, ils commençaient par s'assurer avec soin si ces effets sont réels !

3 Juger d'une chose par ce qui ne lui convient que par accident (*fallacia accidentis*).

Ce sophisme consiste à tirer une conclusion absolue, simple et sans restriction, de ce qui n'est vrai qu'accidentellement, ou, en d'autres termes, à violer le principe logique qui défend de conclure du particulier au général. C'est ce que font ceux qui blâment les sciences et les arts à cause de l'abus que quelques personnes en font; qui condamnent la médecine comme inutile ou pernicieuse, parce que quelques médecins se trompent quelquefois aux dépens de leurs malades, dans l'exercice de leur profession; qui n'ajoutent aucune foi au témoignage de l'histoire, parce que quelques historiens commettent des er-

reurs, et parce qu'il s'en est trouvé qui ont donné des aventures romanesques, ou de pures rêveries, pour le récit véridique des événements passés; qui proscrivent la philosophie, parce qu'il y a eu des systèmes faux et dangereux, parce que quelques philosophes se sont élevés contre la vérité. Mais de ce que l'instruction a quelquefois fourni à des hommes corrompus plus de moyens et de facilité pour faire le mal, il ne s'ensuit pas que l'instruction est mauvaise en soi. C'est donc un préjugé aussi absurde que déplorable que celui qui s'effraie de toute culture intellectuelle parmi les classes laborieuses, et qui condamne le peuple à l'ignorance, sous prétexte de lui conserver sa simplicité et ses vertus. L'ignorance n'est bonne à rien : elle dégrade l'intelligence, sans aucun profit pour les mœurs; elle abrutit l'homme, et ne le rend pas meilleur. Autant il est vrai de dire que l'extension des connaissances sans l'éducation morale et religieuse ne sert de rien pour perfectionner les masses et améliorer leur sort, autant il est déraisonnable de soutenir que l'instruction déprave le peuple, et compromet l'ordre social. Condamnerons-nous aussi l'éloquence, parce que souvent on l'a fait servir à exciter les mauvaises passions, à justifier le crime, et à faire triompher l'erreur? Mais alors il faut aussi condamner le langage, comme la pire de toutes les choses humaines, le langage, qui est l'instrument du mensonge, de l'imposture et de la calomnie, le langage, qu'on pourrait cependant considérer à bon droit comme ce qu'il y a de meilleur au monde, selon l'ingénieuse allégorie d'Ésope, puisque c'est par lui que subsiste la société et tout ce qu'elle renferme de bon et de salutaire. Rien n'est plus commun parmi les hommes que cette manie de généraliser en n'envisageant qu'un côté des choses. Il n'est pas plus juste de conclure des fautes de quelques médecins ignorants, le danger de la médecine, qu'il ne le serait de conclure son infaillibilité absolue, des soulagements qu'elle apporte aux infirmités humaines, et des services qu'elle rend tous les jours à l'humanité. Il est tout aussi exorbitant de conclure des inexactitudes et des bévues de quelques historiens la fausseté de toute l'histoire, soit ancienne, soit moderne, qu'il le serait de conclure de la véracité de quelques récits historiques, l'authenticité de

tous les faits sans exception que le témoignage [illegible] transmis. Il serait tout aussi déraisonnable de [illegible] qu'ont causé les écrits de quelques philosophes [illegible] cessité de comprendre toute philosophie dans [illegible] thème, qu'il le serait de conclure [illegible] hommes sages ont fait des lumières de la [illegible] lité de la raison, et l'excellence de la [illegible]. Dans l'un et l'autre cas, le jugement [illegible] l'observation, et ne serait [illegible]

C'est a la faveur [illegible] les faits particuliers [illegible] Royal, ont fait [illegible] rejeter comme des [illegible] la vénération [illegible] s'était [illegible] pratiques [illegible] vais usage [illegible] les [illegible]

Mais [illegible] aurait [illegible] sophismes [illegible] aussi dans [illegible] les simples [illegible] accuserait [illegible] sacre d'[illegible] la mort [illegible] pas à la [illegible] qu'on [illegible] à la [illegible] impute [illegible] qu'ils eussent [illegible] leur conscience [illegible] cette [illegible] pas arrivé [illegible] est évident [illegible] persécut[illegible] véritable [illegible] dont l'auteur [illegible]

cluant du particulier au général, mais en plaçant la cause des faits qu'ils voulaient expliquer où elle n'est pas, c'est-à-dire, en faisant une fausse application du principe de causalité. La cause de l'effusion du sang des martyrs était la haine que les païens avaient vouée à la religion chrétienne, et le désir qui les portait à s'opposer à ses progrès. Sous aucun rapport la constance des chrétiens sous le fer des bourreaux ne peut être considérée comme un *accident* ou un *fait particulier*, dont la généralisation illégitime constitue l'erreur dont nous parlons (*fallacia accidentis*).

Au reste, de quelque nom que nous l'appelions, ce sophisme est un des piéges les plus communs où tombe la raison humaine. Sans cesse l'homme est tenté d'étendre les faits au-delà des limites de l'observation; et il n'incline pas avec moins de force à abuser du principe de l'induction, qu'à abuser du principe de causalité. Tel homme a menti une fois, donc le mensonge lui est habituel; telle personne s'est mise une fois en colère, donc elle est naturellement irascible. Quelqu'un me rend aujourd'hui service, parce qu'il y trouve son intérêt; donc, c'est l'intérêt qui est le mobile de toutes ses actions. On ne saurait croire à combien de jugements injustes donne lieu cette disposition d'esprit, soit à transformer en loi constante un simple accident, soit à confondre la cause occasionnelle avec la cause efficiente. N'a-t-on pas écrit de nos jours que la cause des horreurs de la Révolution, c'était la résistance de Louis XVI et l'émigration des Royalistes! On trouve apparemment que Louis XVI ne s'est pas assez laissé faire, et que les Royalistes ont eu tort d'avoir peur des échafauds dont la France était couverte. Sans cela bien certainement, comme chacun sait, le sang du roi martyr n'aurait pas coulé; et nul n'eût songé à s'emparer des biens et à menacer la vie de ses fidèles serviteurs, tant la générosité connue des proscripteurs de 93 se fût sans doute piquée d'honneur pour répondre à une pareille confiance.

4°. — Passer de ce qui est vrai à quelque égard, à ce qui est vrai simplement (*à dicto secundùm quid ad dictum simpliciter*).

Ce sophisme consiste à faire d'une vérité simplement rela-

tive une vérité absolue, ou, en d'autres termes, à généraliser un point de vue particulier, en l'érigeant en principe absolu de jugement. La Logique de Port-Royal nous en fournit plusieurs exemples : « Les Épicuriens prouvaient que les dieux devaient avoir la forme humaine parce qu'il n'y en a point de plus belle que celle-là, et que tout ce qui est beau doit être en Dieu. C'était mal raisonner ; car la forme humaine n'est point absolument une beauté, mais seulement au regard du corps ; et ainsi, n'étant une perfection qu'à quelque égard, et non simplement, il ne s'ensuit pas qu'elle doive être en Dieu, n'y ayant que celles qui sont simplement perfections, c'est-à-dire, qui n'enferment aucune imperfection, qui soient nécessairement en Dieu. »

« Nous avons aussi, dans Cicéron, au troisième livre de la Nature des Dieux, un argument ridicule de Cotta contre l'existence de Dieu, qui peut se rapporter au même défaut : Comment, dit-il, pouvons-nous concevoir Dieu, ne pouvant lui attribuer aucune vertu? Car dirons-nous qu'il a de la prudence? Mais la prudence consistant dans le choix des biens et des maux, quel besoin Dieu peut-il avoir de ce choix, n'étant capable d'aucun mal ? Dirons-nous qu'il a de l'intelligence et de la raison ? Mais la raison et l'intelligence nous servent à découvrir ce qui nous est inconnu par ce qui nous est connu : or, il ne peut y avoir rien d'inconnu à Dieu. La justice ne peut aussi être en Dieu, puisqu'elle ne regarde que la société des hommes ; ni la tempérance, parce qu'il n'a point de voluptés à modérer ; ni la force, parce qu'il n'est susceptible ni de douleur, ni de travail, et qu'il n'est exposé à aucun péril. Comment donc pourrait être Dieu ce qui n'aurait ni intelligence ni vertu ? »

Si Cotta s'était borné à prouver que le *principe actif* des stoïciens, c'est-à-dire le *feu*, ne pouvait être considéré comme Dieu, attendu qu'on ne pouvait lui attribuer, non plus qu'à tout autre élément matériel, l'intelligence et la vertu, il eût été dans le vrai. Mais son argument dépasse la portée qu'il voulait lui donner ; car il attaque Dieu lui-même, et conduit directement à l'athéisme, comme le démontre très-clairement l'auteur auquel nous empruntons cet exemple : » Il est diffi-

cile de rien concevoir de plus impertinent que cette manière de raisonner. Elle est semblable à la pensée d'un paysan qui, n'ayant jamais vu que des maisons couvertes de chaume, et ayant ouï-dire qu'il n'y a point dans les villes de toits de chaume, en concluerait qu'il n'y a point de maisons dans les villes, et que ceux qui y habitent sont bien malheureux, étant exposés à toutes les injures de l'air. Cotta, ou plutôt Cicéron ne raisonne pas autrement. Il ne peut y avoir en Dieu de vertus semblables à celles qui sont dans les hommes : donc il ne peut y avoir de vertus en Dieu. Et ce qui est merveilleux, c'est qu'il ne conclut qu'il n'y a point de vertu en Dieu, que parce que l'imperfection qui se trouve dans la vertu humaine ne peut être en Dieu; de sorte que ce qui lui prouve que Dieu n'a point d'intelligence, c'est que rien ne lui est caché; c'est-à-dire, qu'il ne voit rien, parce qu'il voit tout; qu'il ne peut rien, parce qu'il peut tout; qu'il ne jouit d'aucun bien, parce-qu'il possède tout. »

Le sophisme que nous signalons en ce moment est une des sources les plus fécondes d'erreurs dont la raison humaine ait à se garder. Il n'en est peut-être pas une seule un peu importante qui n'ait sa cause dans le penchant qui pousse l'homme à réduire à des formules absolues les vérités relatives que lui fournissent ses perceptions ou les combinaisons de sa raison. « L'abus de l'unité, dit M. Ancillon, amène et enfante des points de vue exclusifs, qui sont en contradiction avec la variété infinie des formes de la nature, et avec la richesse inépuisable des facultés de l'homme. L'histoire de l'espèce humaine n'est que l'histoire des opinions extrêmes que, par amour pour l'unité, on a successivement adoptées. Au lieu d'opposer à l'exagération une juste mesure, on a toujours combattu une exagération par celle qui lui est opposée. » Ceci a son explication dans l'imperfection même de l'intelligence humaine. La connaissance de l'homme est bornée. Elle ne peut embrasser toute la nature et tous les rapports des êtres; mais son orgueil dépasse de beaucoup sa puissance intellectuelle et ses moyens de connaître. Et d'un autre côté, il lui est plus commode de résumer tout ce qu'il sait, et même tout *ce qu'il* ignore des choses, en le rapportant au point de vue

unique auquel il s'est arrêté de préférence. Cette tendance à tout simplifier a sa raison, d'abord dans sa faiblesse, qui ne lui permet pas de voir tous les côtés des objets, et en second lieu dans sa paresse, qui, se laissant effrayer par la multitude des rapports dont il faudrait tenir compte pour avoir une science complète, se contente de quelques aperçus frappants, et le plus souvent même d'un seul, et fonde sur lui ses affirmations, en considérant tous les autres comme pouvant être ramenés à celui-là, ou comme lui étant subordonnés. Ainsi l'homme sent bien les limites de sa raison; il sait bien qu'il est fini, et cependant il aspire à la science absolue; nulle vérité relative ne le satisfait. Il voudrait apparemment connaître comme Dieu, oubliant que Dieu lui-même connaît comme relatives les vérités relatives, quoiqu'il les connaisse d'ailleurs d'une science infinie. Ici les exemples surabondent, et nous n'avons que l'embarras du choix.

Jean-Jacques Rousseau, considérant que tous les hommes ont la même origine, la même nature et la même destinée, prononce que *tous les hommes sont égaux*. La conséquence de ce principe absolu, c'est que nul homme ne peut être légitimement soumis au pouvoir d'un autre. Oui, sans doute, tous les hommes sont égaux *devant Dieu;* mais ils ne le sont ni ne peuvent l'être dans la société, qui ne subsiste que par la subordination des uns à l'autorité des autres.

Hobbes, partant aussi de l'égalité absolue, c'est-à-dire du droit égal de tous et de chacun sur toutes choses, est obligé, pour faire cesser l'état de guerre qui résulte de la loi de jouissance, de recourir au pouvoir absolu. Ainsi, d'une part, l'égalité absolue est la loi de la nature humaine, et d'autre part, pour empêcher l'effet de cette loi, qui est la destruction de la nature humaine, on n'a d'autres ressources que le despotisme ou l'abus de la force, qui est tout ce qu'il y a de plus contraire aux lois primitives de la nature humaine.

Le gouvernement constitutionnel, avec ses chartes et sa pondération des pouvoirs, a régi l'Angleterre et la régit actuellement encore avec succès. Donc cette forme de gouvernement est la forme par excellence, la seule qui puisse rendre les peuples heureux, puissants et prospères; donc le monde social

n'aura atteint son plus haut degré de perfection, que lorsque tous les peuples auront une charte anglaise, une chambre des pairs et une chambre des communes.

Quelques Etats se sont constitués, soit dans les temps anciens, soit dans les temps modernes, en vertu d'une convention des citoyens assemblés pour délibérer sur la meilleure forme de gouvernement à établir. Donc toute société s'est constituée en vertu d'un contrat social; donc tout pouvoir qui n'a pas son origine et sa sanction dans un contrat social est un pouvoir illégitime, un pouvoir usurpateur; donc les rois ne sont que les commis et les mandataires des peuples; donc ils sont révocables à volonté; donc c'est le peuple qui est souverain.

L'homme est né bon; cependant il devient mauvais dans la société. Donc c'est la société qui le déprave, puisqu'il est bon par nature; donc il faut abolir la société, et ramener l'homme à l'état de nature. Sans doute l'homme naît avec des penchants pour le bien; mais il naît aussi avec des penchants pour le mal. Il n'est ni absolument bon, ni absolument mauvais. J.-J. Rousseau n'a vu qu'un côté de sa nature; il fallait les voir tous les deux, pour expliquer le mélange de ses vertus et de ses vices au milieu de la société. S'il était absolument bon, il serait Dieu; s'il était absolument mauvais, il ne serait pas même sociable.

Les opinions individuelles sont souvent en contradiction. Donc elles sont toutes incertaines; donc il n'y a vérité et certitude que là où il y a accord, et consentement unanime de tous les hommes.

Le pouvoir est nécessaire à toute société. Donc le pouvoir sans limites est nécessaire, voilà ce que disent les uns et voici ce que les autres répondent : La liberté est nécessaire à toute société; donc la liberté sans limites est nécessaire : et ni les uns ni les autres ne paraissent comprendre que ce qui est nécessaire à la société, ce n'est ni un pouvoir absolu, ni une liberté absolue, mais un pouvoir subordonné à la loi éternelle de justice, mais une liberté réglée et par conséquent relative et limitée.

La raison de l'homme est un moyen certain de connaître.

Donc la raison humaine est le seul moyen de certitude, le *criterium* absolu de toute vérité.

Nos premières idées ont leur origine dans la sensation; Donc toutes nos idées viennent des sens; donc toute idée dont l'objet ne tombe pas sous les sens est fausse et chimérique.

Les institutions sociales doivent avoir pour but de ramener la multiplicité à l'unité, en détruisant l'influence des causes de division parmi les hommes. Donc le mariage et la propriété doivent être abolis, selon Platon, comme s'opposant à l'unité sociale, en individualisant les existences.

L'unité existe, disaient les métaphysiciens d'Eliée; donc l'unité seule existe. La co-existence du fini et de l'infini détruit, trouble l'harmonie dans la nature; donc il faut nier la dualité. L'existence absolue de Dieu ou de l'unité infinie, et l'existence relative de l'univers ou de la pluralité sont incompatibles; puisque l'infini comprend tout, et ne laisse plus de place au fini. Ce qui est nécessaire étant immuable, comment ce qui est variable peut-il dériver ou résulter de ce qui est nécessaire, et comment ce qui est nécessaire peut-il enfanter ce qui est variable? Donc il n'y a dans le monde que le variable ou le nécessaire, que la matière ou Dieu, que le fini ou l'infini. De là le double panthéisme matérialiste ou idéaliste. Étrange illusion de l'esprit humain qui, parce qu'il conçoit l'opposition du fini et de l'infini, en conclut qu'il faut nier l'un ou l'autre; comme s'il ne concevait pas leur co-existence, tout aussi clairement qu'il conçoit leur distinction et leur contrariété, chose qu'il ne faut pas confondre avec leur contradiction.

On voit par ces différents exemples, que nous pourrions multiplier indéfiniment, que tous les partis, toutes les opinions, tous les systèmes ont eu leur absolutisme, et qu'il n'y a au monde qu'une seule doctrine qui se soit éloignée de tous les extrêmes, qui ait été pure de tout excès : c'est celle que les hommes n'ont point faite, et qui a Dieu pour auteur.

5° Pétition de principe et cercle vicieux.

Ce sophisme consiste à supposer pour vrai ce qui est en question, en d'autres termes, à donner pour preuve d'une proposition, un principe qui suppose la vérité de la proposition

contestée. Ainsi M. de La Mennais fait une pétition de principe quand il répond à ceux qui lui demandent comment il connait l'infaillibilité du *sens commun :* par le témoignage de tous les hommes. Il est évident que cette réponse ne prouve rien. Car, en recourant au témoignage universel, pour prouver l'infaillibilité du sens commun ou de la raison générale, il ne fait que recourir en d'autres termes à la même chose qui avait été d'abord mise en question. On tomberait encore dans ce sophisme, si l'on voulait prouver la vanité de la philosophie en prétendant que toutes les sciences sont vaines. Car la vanité de toutes les sciences, voilà d'abord ce qui est en question; et s'il n'est pas vrai que toutes les sciences soient vaines, il n'y aura évidemment rien à conclure contre la philosophie d'un principe reconnu faux, de même que si la philosophie n'est pas une science vaine, il sera faux que toutes les sciences soient vaines. L'argument par lequel les sceptiques prétendaient démontrer l'impossibilité pour l'homme d'arriver à la vérité, en s'appuyant sur l'incertitude de l'intelligence humaine, est également une pétition de principe; car l'incertitude de l'intelligence humaine était précisément la question à résoudre; outre qu'il y avait contradiction à se servir du raisonnement pour prouver que le raisonnement ne prouve rien.

Aristote, qui a fait la législation du raisonnement, et qui fait voir très-clairement que ce qui sert de preuve doit être lui-même hors de contestation, est cependant accusé par Galilée d'avoir méconnu les règles qu'il a posées dans l'argument suivant, par lequel il veut prouver que la terre est au centre du monde :

La nature des choses pesantes est de tendre au centre du monde, et des choses légères de s'en éloigner.

Or, l'expérience nous fait voir que les choses pesantes tendent au centre de la terre, et que les choses légères s'en éloignent.

Donc le centre de la terre est le mmée que le centre du monde

« Il est clair, dit la Logique de Port-Royal, en rapportant cet exemple, qu'il y a dans la majeure de cet argument une manifeste pétition de principe; car nous voyons bien que les choses pesantes tendent au centre de la terre; mais d'où

Aristote a-t-il appris qu'elles tendent au centre du monde, s'il ne suppose que le centre de la terre est le même que le centre du monde? Ce qui est la conclusion même qu'il veut prouver par cet argument. »

« On peut encore rapporter à cette sorte de sophisme la preuve que l'on tire d'un principe différent de ce qui est en question, mais que l'on sait n'être pas moins contesté par celui contre lequel on dispute. Ce sont, par exemple, deux dogmes également constants parmi les catholiques : l'un, que tous les points de la foi ne peuvent pas se prouver par l'Écriture seule; l'autre, que c'est un point de la foi, que les enfants sont capables du baptême. Ce serait donc mal raisonner à un anabaptiste, de prouver contre les catholiques, qu'ils ont tort de croire que les enfants soient capables du baptême, parce que nous n'en voyons rien dans l'Écriture, puisque cette preuve supposerait que l'on ne devrait croire de foi que ce qui est dans l'Écriture : ce qui est nié par les catholiques. »

Le *cercle vicieux*, qui est aussi une pétition de principe, est une sorte d'argument vicieux par lequel, supposant d'abord comme vrai ce qu'on doit prouver, on prouve ensuite ce qu'on a supposé, parce qu'on croit avoir prouvé au moyen de cette supposition même. Ainsi Descartes prouve l'existence de Dieu par l'infaillibilité de la raison; et l'infaillibilité de la raison par la véracité de Dieu. Il est clair que si l'infaillibilité de la raison a besoin d'être prouvée, et si surtout elle ne peut l'être que par la véracité divine, l'existence de Dieu ne peut être prouvée par l'infaillibilité de la raison, attendu qu'en fait de démonstration, une chose incertaine ou contestée ne peut être prouvée par une chose également contestée ou incertaine.

Jean-Jacques Rousseau se flatte de faire tomber les catholiques dans un sophisme, qui serait en effet un véritable cercle vicieux, si le reproche était fondé. « *Après avoir prouvé*, dit-il, *la doctrine par le miracle, il faut prouver le miracle par la doctrine*. Cela est formel en mille endroits de l'Écriture, et, entre autres, dans le Deutéronome, chapitre XIII, où il est dit que si un prophète, annonçant des Dieux étrangers, *confirme sa doctrine par des prodiges*, et que ce qu'il prédit arrive, loin d'y avoir aucun égard, on doit mettre ce prophète à

mort. » Heureusement cette prétendue nécessité pour les catholiques de tomber dans une absurdité est purement imaginaire. Car, d'abord, l'Écriture ne dit nullement ce que Rousseau lui fait dire. Dans le texte que cite ce philosophe, et qu'il s'est permis d'arranger pour le besoin de sa cause, il n'y a rien qui ait rapport à *une doctrine confirmée par des prodiges;* il n'est question que d'un homme qui *feint* d'avoir eu des songes : *Non audies verba prophetæ illius aut somniatoris,* quand même, dit Moïse, les prédictions qu'il vous donne comme un signe merveilleux s'accompliraient. Et plus loin : *Propheta autem ille aut fictor somniorum interficietur,* comme ayant voulu tromper le peuple par de fausses révélations, et l'engager à l'idôlatrie. En second lieu, loin de soutenir que la doctrine prouve le miracle ou la mission, les catholiques ont toujours soutenu que c'est le miracle ou la mission qui autorise la doctrine.

Ne pourrait-on pas avec plus de vérité reprocher à Rousseau lui-même d'avoir fait un cercle vicieux, lorsque, voulant prouver l'impossibilité de distinguer les faits miraculeux des faits naturels, par l'impossibilité de connaître ce qui est réellement loi de la nature, il ne donne d'autre preuve de l'impossibilité de connaître les lois de la nature, que l'impossibilité de s'assurer que quelque fait que ce puisse être est une dérogation à ces lois, ou un miracle ? Ce qu'il fallait démontrer, et ce qu'il ne démontre pas, c'est la fausseté du principe, que *la constance des effets dans les mêmes circonstances annonce l'existence d'une loi stable et permanente.* Car si ce principe est vrai, il s'ensuit que les faits extraordinaires, et opposés à tous les effets qui se présentent perpétuellement dans les mêmes circonstances, seront évidemment des exceptions à la loi qui préside à la production de ces effets, et pourront être aisément reconnus comme miracles, ou comme faits surnaturels.

Nous ne saurions trop recommander à ceux qui s'engagent dans une discussion sérieuse de se mettre en garde contre cette espèce de sophisme, beaucoup plus commun qu'on ne pourrait le croire. On l'évitera, en s'appuyant toujours sur des principes vérifiés, incontestables, et qui n'aient pas eux-mêmes besoin de démonstration. Car lorsque le point de départ

du raisonnement est une vérité solide et inébranlable, on n'est jamais dans la nécessité de revenir sur ses pas, et l'on peut poursuivre la déduction des conséquences qu'elle renferme, sans avoir à craindre d'être arrêté dans sa marche par l'obligation de justifier ses premières assertions. Mais l'homme inattentif commence par avancer inconsidérément des propositions qu'il croit d'abord à l'abri de toute attaque; puis, s'apercevant qu'elles ont elles-mêmes besoin de preuve, il croit pouvoir les établir en leur donnant pour appui les résultats de ses premiers raisonnements, oubliant que ces résultats ne peuvent avoir aucune valeur logique, puisqu'ils sont eux-mêmes la conséquence du principe auquel ils vont maintenant servir de base. Alors la pensée roule sur elle-même dans un cercle sans fin, et la question reste aussi obscure et aussi incertaine qu'auparavant.

6° Dénombrement imparfait.

Le dénombrement imparfait consiste à analyser un sujet d'une manière incomplète, et à croire qu'on en possède tous les éléments, tandis qu'on n'en possède que quelques-uns; en d'autres termes, à ne pas considérer assez toutes les manières dont une chose peut être, ou peut arriver, et à conclure témérairement d'une connaissance imparfaite, ou que cette chose n'est pas, parce qu'elle n'est pas d'une certaine manière que nous connaissons, quoiqu'elle puisse être d'une autre; ou qu'elle est de telle ou telle façon, quoiqu'elle puisse être encore d'une autre manière que nous n'avons pas considérée. Ce sophisme est un des écueils contre lesquels échouent le plus facilement les meilleurs esprits et les personnes les plus habiles. La faiblesse et les bornes de l'esprit humain nous empêchent la plupart du temps d'embrasser tous les points de vue d'un sujet, et de prévoir tous les cas qui peuvent se présenter. Cette omission ou cette ignorance, en faussant le point de départ de la déduction, doit nécessairement conduire à une conclusion erronée. Ce serait le défaut du raisonnement par lequel on prétendrait prouver que les antipodes sont impossibles, parce que la chose conçue d'une certaine manière ne serait pas regardée comme possible, quoique sous d'autres rapports l'existence des anti-

podes ne répugne nullement à la raison, et s'explique au contraire de la manière la plus simple. On peut encore rapporter à ce sophisme la plupart des faux systèmes imaginés par les anciens philosophes pour expliquer l'origine du monde. Thalès, Anaximène, Empédocle, en considérant l'eau, l'air ou le feu, comme l'élément primitif ou le principe des choses, et en expliquant tous les phénomènes, tous les changements de l'univers, par la conversion successive de cet élément unique en une foule d'autres substances, avaient fait un dénombrement imparfait, c'est-à-dire une analyse incomplète de la nature, et ne pouvaient par conséquent baser sur cette analyse que des hypothèses qui devaient être successivement démenties par l'expérience. Car si quelques phénomènes s'expliquent par l'action ou les transformations diverses de l'un de ces éléments, combien d'autres restent inexplicables par le même principe! On tomberait encore dans ce sophisme, si l'on concluait de ce que quelques personnes cachent leurs vices sous le masque d'une fausse piété, que la piété dans tous les hommes n'est qu'hypocrisie. Ce faux raisonnement n'est pas rare parmi les impies et les personnes prévenues contre la religion. On étend généreusement à tous les hommes qui en pratiquent les devoirs, un soupçon qui ne s'applique justement qu'à quelques individus, et pour eux une exception devient une règle générale. Comme on le voit par cet exemple, le dénombrement imparfait a beaucoup de rapports avec l'induction défectueuse. Il existe cependant entre ces deux sophismes cette différence, qu'il y a toujours une induction défectueuse dans le dénombrement imparfait, mais qu'il n'y a pas toujours un dénombrement imparfait dans l'induction défectueuse; car si toute conclusion fondée sur une analyse incomplète se réduit à une fausse induction, c'est-à-dire à la généralisation d'un ou de plusieurs éléments particuliers, on peut très-bien faire de fausses inductions, sans pécher contre les règles de l'analyse; en passant, par exemple, du sens distributif au sens collectif, comme si l'on concluait que tous les habitants de la terre, pris collectivement, peuvent être soupçonnés du même mensonge, de ce qu'il n'est *aucun* d'eux pris individuellement qui ne puisse être soupçonné *de* ce mensonge.

Le dénombrement imparfait est le défaut d'un grand nombre de dilemmes, dans lesquels on réduit la question à deux hypothèses, tandis que l'on en pourrait faire un plus grand nombre. « On suppose, dit M. Gérusez, qu'il n'y a que deux issues dont on ferme fièrement le passage à son adversaire, et l'on triomphe faussement, pendant que celui-ci s'échappe librement par une troisième, et se retourne sans peine contre son prétendu vainqueur. C'est ainsi que l'on dirait : Vous êtes chrétien, ou vous êtes païen ; si vous êtes chrétien, croyez aux mystères de la foi ; si vous êtes païen, croyez à Jupiter ; mais comme on peut être, en dehors de ces deux hypothèses, mahométan, déiste, sceptique, athée, etc., il est clair que l'argument n'est pas concluant. »

Les personnes qui ont peu d'instruction ou peu de ressources dans l'esprit tombent fréquemment dans ce sophisme. Une difficulté ne peut être résolue par les moyens qu'elles connaissent ; donc elle est insoluble. Faute de bien diviser la question et de la considérer sous toutes ses faces, elles n'envisagent que le côté favorable à l'objection qu'on leur présente, et n'aperçoivent pas les milles raisons qu'elles pourraient faire valoir contre elle ; donc l'objection est irréfutable ; et sans plus ample examen, elles abandonnent les croyances les plus respectables et les mieux établies, parce que leur ignorance les a laissées sans réponse contre les arguments des impies. Ainsi le dénombrement imparfait, arme dangereuse, et moyen puissant de déception entre les mains des sophistes habiles à dissimuler le côté faible de l'opinion qu'ils défendent, est en même temps une des causes les plus communes des erreurs où se laissent surprendre les esprits étroits et bornés.

7° Ambiguïté des mots. Passer du sens divisé au sens composé, et du sens composé au sens divisé.

L'ambiguïté des mots consiste en général à employer un même terme pour signifier tantôt une notion, tantôt une autre. Car aucun mot n'est par lui-même ambigu ; il ne le devient que par le double sens qu'on lui attribue selon les circonstances ; et c'est cette variabilité d'acception qui, en jetant

l'incertitude dans le langage, fait du commerce de la parole une source féconde d'erreurs et de mal-entendus. Si l'on considère que les mots sont pour nous un moyen d'acquérir des connaissances, d'enregistrer celles que nous avons acquises, et de les communiquer à nos semblables, on se convaincra de la nécessité de se tenir en garde contre les expressions ambiguës, et de contracter de bonne heure l'habitude d'attacher aux mots un sens bien déterminé, puisque l'ambiguité a pour effet de mettre obstacle à l'acquisition de connaissances nouvelles, de nous empêcher de savoir au juste ce que nous avons appris, et de rendre impossible toute communication intellectuelle, tout échange d'idées, par l'impossibilité où nous sommes de comprendre les autres, et de nous en faire comprendre. Condillac, considérant le nombre et l'importance des erreurs qui résultent de l'ambiguité des termes, a été jusqu'à dire que toute erreur a sa source dans une langue mal faite : assertion exagérée sans doute, puisque toute langue est suffisamment claire pour celui qui sait s'en servir, et ne devient obscure et ambiguë que pour les esprits faux ou inattentifs ; mais justifiée en quelque sorte par les disputes futiles, les discussions interminables, et même les divisions funestes auxquelles ont donné lieu dans tous les temps l'incertitude ou l'équivoque jetées sur les mots par l'ignorance ou la mauvaise foi. Car ce serait peu, si l'ambiguité se bornait à fournir matière à ces froids jeux de mots dont Boileau nous fait remarquer l'*insipide figure* ; c'est de l'équivoque,

> Tourment des écrivains, juste effroi des lecteurs,
> Qui croit rendre innocents les discours imposteurs,
> Par qui, de mots confus sans cesse embarrassée,
> Ma plume, en écrivant, cherche en vain ma pensée.

c'est de l'équivoque, source des dissensions politiques, des hérésies et de tous les maux qu'elles traînent à leur suite, que nous voulons parler ici. Qu'on nous permette d'emprunter quelques citations au satirique français : à l'avantage de nous rappeler quelques beaux vers, elles joindront celui de nous offrir plusieurs exemples frappants des funestes effets de l'ambiguïté :

Mais à quoi s'attacha ta savante malice ?
Ce fut surtout à faire ignorer la justice.
Dans les plus claires lois ton ambiguité,
Répandant son adroite et fine obscurité,
Aux yeux embarrassés des juges les plus sages,
Tout sens devint douteux, tout mot eut deux visages.
Plus on crut pénétrer, moins on fut éclairci.
Le texte fut souvent par la glose obscurci.
Et pour comble de maux, à tes raisons frivoles,
L'eloquence prêtant l'ornement des paroles,
Tous les jours accablé sous leur commun effort,
Le vrai passa pour faux, et le bon droit eut tort.

Et plus loin :

Alors pour seconder ta triste frénésie,
Arriva de l'enfer ta fille l'hérésie.
Ce monstre, dès l'enfance à ton école instruit,
De tes leçons bientôt te fit goûter le fruit,
Par lui l'erreur, toujours finement apprêtée,
Sortant pleine d'attraits de sa bouche empestée,
De son mortel poison tout courut s'abreuver,
Et l'Église elle-même eut peine à s'en sauver.
Elle-même deux fois, presque toute arienne,
Sentit chez soi trembler la vérité chrétienne.
Lorsqu'attaquant le Verbe et sa divinité,
D'une syllabe impie un saint mot augmenté,
Remplit tous les esprits d'aigreurs si meurtrières
Et fit de sang chrétien couler tant de rivières.
Le fidèle, au milieu de ces troubles confus,
Quelque temps égaré, ne se re connut plus,
Et dans plus d'un aveugle et ténébreux concile,
Le Mensonge parut vainqueur de l'Évangile.

Nous nous sommes servi indifféremment des mots *équivoque et ambiguité*, pour exprimer la duplicité de sens d'où résulte l'erreur ou le sophisme dont nous parlons. Mais l'abbé Girard fait ressortir d'une manière ingénieuse la différence qui existe entre la signification propre de ces deux mots. Cette distinction n'est pas seulement une leçon de langage, elle est encore une leçon de logique et de morale, aussi judicieuse que

bien appropriée au sujet qui nous occupe. C'est sous ce rapport que nous avons pensé qu'elle prendrait place ici très-convenablement :

« L'*équivoque* a deux sens ; l'un, naturel, qui paraît être celui qu'on veut faire entendre et qui est effectivement entendu de ceux qui écoutent ; l'autre, détourné, qui n'est entendu que de la personne qui parle, et qu'on ne soupçonne pas même pouvoir être celui qu'elle a intention de faire entendre. L'*ambiguité* a un sens général susceptible de diverses interprétations, ce qui fait qu'on a peine à démêler la pensée précise de l'auteur, et qu'il est même quelquefois impossible de la pénétrer au juste. Le *double sens* a deux significations naturelles et convenables, par l'une desquelles il se présente littéralement pour être compris de tout le monde, et par l'autre il fait une fine allusion pour n'être entendu que de certaines personnes.

» Ces trois façons de parler sont dans l'occasion des subterfuges adroits pour cacher sa véritable pensée. Mais on se sert de l'*équivoque*, pour tromper ; de l'*ambiguité*, pour ne pas trop instruire ; et du *double sens*, pour instruire avec précaution.

» Il est bas et indigne d'un honnête homme d'user d'*équivoque* ; il n'y a que la subtilité d'une éducation scolastique qui puisse persuader qu'elle soit un moyen de sauver du naufrage sa sincérité ; car dans le monde elle n'empêche pas de passer pour menteur ou pour malhonnête homme, et elle y donne de plus un ridicule d'esprit très-méprisable. L'*ambiguité* est peut-être plus souvent l'effet d'une confusion d'idées que d'un dessein prémédité de ne point éclairer ceux qui écoutent ; on ne doit en faire usage que dans les occasions où il est dangereux de trop instruire. Le *double sens* est d'un esprit fin ; la malignité et la politique en ont introduit l'usage ; il faudrait seulement que ce ne fût jamais aux dépens de la réputation du prochain. »

Nous avons dit que l'ambiguité des termes avait en général sa source dans l'ignorance et la mauvaise foi ; dans l'ignorance, qui, ne connaissant pas la véritable acception des mots, les emploie sans y attacher aucune idée, ou du moins aucune idée

claire, ou ne leur donne qu'une signification vague et indéterminée, les faisant servir indifféremment à exprimer tantôt une notion, tantôt une autre : dans la mauvaise foi, qui connaît le sens des termes, mais qui les détourne sciemment de leur acception ordinaire et naturelle, pour déguiser sa pensée, et induire en erreur celui auquel elle s'adresse. Mais ce ne sont pas là les seules causes de l'ambiguité du langage. Il en est une autre à laquelle il est moins facile de remédier, parce qu'elle vient de la nature même des mots, ou plutôt de la nature des idées dont ils sont les signes. Une bonne éducation, en vous habituant à associer les mots avec la signification constante et précise qui leur est généralement attribuée, prévient l'emploi des termes vagues et ambigus. La droiture de l'esprit, et la volonté d'exprimer toujours sa pensée avec clarté et franchise, prévient tous ces détours, tous ces déguisements d'un esprit subtil qui se cache sous le voile de l'équivoque, et qui ne se sert du langage que pour tromper. Mais l'erreur est beaucoup plus difficile à éviter, lorsqu'elle a sa source dans l'indétermination même des idées auxquelles les mots correspondent, ou dans leur extrême complexité, comment, en effet, prévenir les ambiguités, les doubles sens, les malentendus, comment donner au langage la netteté, la précision, l'exactitude requises pour la claire manifestation de la pensée, lorsque les notions exprimées par les mots sont très-complexes; lorsqu'un même mot exprime des idées qui n'ont entre elles aucune liaison naturelle ; lorsque ces idées n'ont point d'objet extérieur sur lequel on puisse les rectifier; lorsque l'objet qui leur correspond est très-difficile à connaître ; enfin, lorsqu'entre l'idée et l'objet il n'y a point harmonie parfaite, soit parce qu'elle est fausse, soit parce qu'elle est incomplète? Ainsi, à combien d'équivoques, d'erreurs, et de quiproquos involontaires n'ont pas donné lieu les mots *nature*, *essence*, *fortune*, *hasard*, *substance*, *espace*, et tant d'autres encore? Ici c'est moins la faute de l'homme, que celle de la science elle-même, ou plutôt de l'esprit humain, dont les bornes et l'imperfection rendent inévitable le mélange de ténèbres et de clarté qui fait le fonds de son intelligence. Le langage de l'homme a nécessairement son côté obscur, parce que, beaucoup de ses conceptions étant vagues et confuses, sa

connaissance est nécessairement imparfaite. Le langage en effet est l'image fidèle de la pensée; il est la représentation exacte de l'état intellectuel de ceux qui le parlent, et cet état intellectuel sera toujours celui d'un être fini; Dieu seul a des idées parfaitement claires sur toutes choses.

Parmi les erreurs qui résultent de l'imperfection du langage et de l'emploi que notre système grammatical ou plutôt notre manière de concevoir nous oblige souvent à faire des mots, on peut ranger le sophisme qu'on appelait dans les écoles *fallacia compositionis et divisionis*, et qui consiste à passer du sens divisé au sens composé, ou réciproquement du sens composé au sens divisé. Dans toutes les langues il y a des mots dont le sens se modifie suivant leur position dans la phrase, tantôt conservant toute l'étendue de leur acception ordinaire, tantôt perdant une partie de leur signification. Si l'esprit ne sait pas faire la distinction des cas dans lesquels le mot doit être pris dans son sens relatif ou dans son sens absolu, il y a nécessairement ambiguité, et la pensée de celui qui parle est par là même dénaturée. Les esprits qui manquent de finesse et de vivacité se plient difficilement à cette obligation d'abstraire selon le besoin des circonstances; et, se renfermant dans le sens littéral et grossier, ou ils acceptent comme passées en force de chose jugée les absurdités que leur défaut d'intelligence prête gratuitement aux discours d'autrui, ou ils aperçoivent des contradictions là où en divisant la signification propre des mots ils n'auraient vu qu'un sens naturel et raisonnable. La Logique de Port-Royal nous fournira plusieurs exemples du défaut dont nous parlons :

« Jésus-Christ dit dans l'Évangile, en parlant de ses miracles : *Les aveugles voient, les boiteux marchent droit, les sourds entendent*. Cela ne peut être vrai qu'en prenant ces choses séparément, et non conjointement, c'est-à-dire dans le sens divisé et non dans le sens composé ; car les aveugles ne voyaient pas demeurant aveugles, et les sourds n'entendaient pas demeurant sourds; mais ceux qui avaient été aveugles auparavant et ne l'étaient plus, voyaient, et de même des sourds.

» C'est aussi dans le même sens qu'il est dit, dans l'Ecriture,

que Dieu *justifie les impies ;* car cela ne veut pas dire qu'il tient pour justes ceux qui sont encore impies, mais qu'il rend justes, par sa grâce, ceux qui étaient auparavant impies.

» Il y a au contraire des propositions qui ne sont véritables qu'en un sens opposé à celui-là, qui est le sens composé, comme quand saint Paul dit que les médisants, les fornicateurs, les avares n'entreront point dans le royaume des cieux ; car cela ne veut pas dire que nul de ceux qui auront eu ces vices ne sera sauvé, mais seulement que ceux qui y demeureront attachés, et qui ne les auront point quittés, en se convertissant à Dieu, n'auront point de part au royaume du ciel.

» Il est aisé de voir qu'on ne peut passer, sans sophisme, de l'un de ces sens à l'autre, et que ceux-là, par exemple, raisonneraient mal qui se promettraient le ciel, en demeurant dans leurs crimes, parce que Jésus-Christ est venu pour sauver les pécheurs, et qu'il dit, dans l'Évangile, que les femmes de mauvaise vie précéderont les Pharisiens dans le royaume de Dieu ; ou qui, au contraire, ayant mal vécu, désespéreraient de leur salut, comme n'ayant plus rien à attendre que la punition de leurs crimes, parce qu'il est dit que la colère de Dieu est réservée à tous ceux qui vivent mal, et que toutes les personnes vicieuses n'ont point de part à l'héritage de Jésus-Christ. Les premiers passeraient du sens divisé au sens composé, en se promettant, quoique toujours pécheurs, ce qui n'est promis qu'à ceux qui cessent de l'être par une véritable conversion ; et les derniers passeraient du sens composé au sens divisé, en appliquant à ceux qui ont été pécheurs et qui cessent de l'être en se convertissant à Dieu, ce qui ne regarde que les pécheurs qui demeurent dans leurs péchés et dans leur mauvaise vie. »

Nous pourrions ajouter bien d'autres exemples de ce sophisme à ceux que renferment cette citation. La polémique astucieuse et perfide des philosophes du dernier siècle contre les enseignements du christianisme, nous en fournirait un grand nombre. Dans tous les temps l'arme insidieuse de l'ambiguité des mots a été fréquemment employée par les sophistes pour combattre ou obscurcir la vérité. On pourra s'en convaincre en lisant les *Lettres de quelques Juifs.*

L'auteur de la Logique que nous venons de citer rapporte encore à cette espèce de sophisme tous les syllogismes qui sont vicieux, en ce qu'il s'y trouve quatre termes, soit parce que le moyen terme y est pris deux fois particulièrement, ou parce qu'il est pris en un sens dans la première proposition et en un autre sens dans la seconde, soit parce que les termes de la conclusion ne conservent pas le même sens dans la conclusion que dans les prémisses. Cette observation est juste; il y a réellement ambiguité dans tout ce qui peut faire changer de sens à un mot, et par conséquent tromper les hommes sur sa véritable signification, en les exposant à confondre les choses exprimées par le même son, et à prendre l'une pour l'autre. Il y a, par exemple, ambiguité dans ce raisonnement des stoïciens; *Ce qui a l'usage de sa raison est meilleur que ce qui ne l'a point; or, il n'y a rien qui soit meilleur que le monde; donc le monde a l'usage de la raison.* L'ambiguité se trouve ici dans la *mineure*, qui ne devrait exprimer, pour être vraie, qu'une perfection relative, mais à laquelle on fait signifier une perfection absolue, qui ne peut exister qu'en Dieu. La mineure étant fausse, la conclusion l'est par conséquent, puisque le monde n'a l'usage de la raison qu'à la condition d'être le plus parfait des êtres. Le même défaut d'ambiguité se retrouve dans l'argument suivant: *L'homme pense; or, l'homme est composé de corps et d'âme; donc le corps et l'âme pensent.* Il y a nécessairement une division à faire dans le sens du mot *homme*, dans la majeure; car ce qui pense en nous, ce n'est pas l'homme tout entier, c'est l'âme. Or, le sophisme consiste ici à prendre la partie pour le tout, et à affirmer du tout ce qu'on ne peut légitimement affirmer que de l'une de ses parties. L'analyse de tous les faux raisonnements nous conduirait infailliblement à reconnaître qu'il n'en est aucun dont le vice n'ait sa raison dans quelque ambiguité de mots, dans quelque équivoque jetée sur l'un des termes dont il se compose.

ARTICLE II. — *Sophismes de la volonté.*

On appelle de ce nom les erreurs qui ont particulièrement leur source dans les passions considérées comme mobiles de

la volonté. Chaque passion a ses illusions, son langage, sa raison, sa manière de juger et d'apprécier les choses, et par conséquent son influence sur la direction de nos idées, sur nos raisonnements et sur notre conduite. Il y a donc autant de sophismes que de passions, c'est-à-dire autant de moyens d'obscurcir et d'étouffer la vérité que d'affections déréglées au fond du cœur de l'homme.

Il n'est pas facile d'établir la limite qui sépare les sophismes de la volonté de ceux que nous avons appelés sophismes de l'intelligence. Car il est bien rare que la passion et la mauvaise volonté n'entrent pas pour quelque chose dans les erreurs que nous avons signalées précédemment; comme aussi il faut toujours attribuer en partie à quelque vice secret d'intelligence, à quelque défaut de jugement résultant de l'ignorance ou d'une mauvaise éducation l'aveuglement et les erreurs dans lesquels les passions nous entraînent. C'est qu'en effet les passions contribuent singulièrement à arrêter le développement naturel de l'intelligence, à fausser les idées, à obscurcir les lumières de la raison, et à corrompre le jugement; de même que l'absence d'instruction, et le défaut de pénétration et d'aptitude intellectuelle, en nous livrant sans défense à toutes les mauvaises influences du dedans et du dehors, sont éminemment propres à favoriser l'essor des passions, et à rendre notre esprit le jouet de toutes les illusions qu'elles portent avec elles. Toutefois, on comprendra que le sophisme de volonté n'est pas celui que l'on commet par inadvertance, par inattention, par légèreté d'esprit, par suite d'une fausse combinaison d'idées, mais celui dans lequel nous nous engageons sous l'inspiration de quelque motif opposé au désir sincère de connaître la vérité.

Il y a, avons-nous dit, autant d'espèces de sophismes de la volonté, qu'il y a d'espèces de désirs ou de passions. Car chaque passion tient à justifier ses excès, à ériger en principe de jugement les mobiles d'action qu'elle fournit à l'homme, et à donner du moins un faux air de vérité aux erreurs dans lesquelles elle nous fait tomber.

Voyez l'homme possédé du démon de l'ambition; voyez-le poursuivre avec une infatigable persévérance l'objet de ses dé-

L'auteur de la Logique que nous venons de citer rapporte encore à cette espèce de sophisme tous les syllogismes qui sont vicieux, en ce qu'il s'y trouve quatre termes, soit parce que le moyen terme y est pris deux fois particulièrement, ou parce qu'il est pris en un sens dans la première proposition et en un autre sens dans la seconde, soit parce que les termes de la conclusion ne conservent pas le même sens dans la conclusion que dans les prémisses. Cette observation est juste; il y a réellement ambiguité dans tout ce qui peut faire changer de sens à un mot, et par conséquent tromper les hommes sur sa véritable signification, en les exposant à confondre les choses exprimées par le même son, et à prendre l'une pour l'autre. Il y a, par exemple, ambiguité dans ce raisonnement des stoïciens; *Ce qui a l'usage de sa raison est meilleur que ce qui ne l'a point; or, il n'y a rien qui soit meilleur que le monde; donc le monde a l'usage de la raison*. L'ambiguité se trouve ici dans la *mineure*, qui ne devrait exprimer, pour être vraie, qu'une perfection relative, mais à laquelle on fait signifier une perfection absolue, qui ne peut exister qu'en Dieu. La mineure étant fausse, la conclusion l'est par conséquent, puisque le monde n'a l'usage de la raison qu'à la condition d'être le plus parfait des êtres. Le même défaut d'ambiguité se retrouve dans l'argument suivant: *L'homme pense; or, l'homme est composé de corps et d'âme; donc le corps et l'âme pensent*. Il y a nécessairement une division à faire dans le sens du mot *homme*, dans la majeure; car ce qui pense en nous, ce n'est pas l'homme tout entier, c'est l'âme. Or, le sophisme consiste ici à prendre la partie pour le tout, et à affirmer du tout ce qu'on ne peut légitimement affirmer que de l'une de ses parties. L'analyse de tous les faux raisonnements nous conduirait infailliblement à reconnaître qu'il n'en est aucun dont le vice n'ait sa raison dans quelque ambiguité de mots, dans quelque équivoque jetée sur l'un des termes dont il se compose.

ARTICLE II. — *Sophismes de la volonté.*

On appelle de ce nom les erreurs qui ont particulièrement leur source dans les passions considérées comme mobiles de

la volonté. Chaque passion a ses illusions, son langage, sa raison, sa manière de juger et d'apprécier les choses, et par conséquent son influence sur la direction de nos idées, sur nos raisonnements et sur notre conduite. Il y a donc autant de sophismes que de passions, c'est-à-dire autant de moyens d'obscurcir et d'étouffer la vérité que d'affections déréglées au fond du cœur de l'homme.

Il n'est pas facile d'établir la limite qui sépare les sophismes de la volonté de ceux que nous avons appelés sophismes de l'intelligence. Car il est bien rare que la passion et la mauvaise volonté n'entrent pas pour quelque chose dans les erreurs que nous avons signalées précédemment; comme aussi il faut toujours attribuer en partie à quelque vice secret d'intelligence, à quelque défaut de jugement résultant de l'ignorance ou d'une mauvaise éducation l'aveuglement et les erreurs dans lesquels les passions nous entraînent. C'est qu'en effet les passions contribuent singulièrement à arrêter le développement naturel de l'intelligence, à fausser les idées, à obscurcir les lumières de la raison, et à corrompre le jugement; de même que l'absence d'instruction, et le défaut de pénétration et d'aptitude intellectuelle, en nous livrant sans défense à toutes les mauvaises influences du dedans et du dehors, sont éminemment propres à favoriser l'essor des passions, et à rendre notre esprit le jouet de toutes les illusions qu'elles portent avec elles. Toutefois, on comprendra que le sophisme de volonté n'est pas celui que l'on commet par inadvertance, par inattention, par légèreté d'esprit, par suite d'une fausse combinaison d'idées, mais celui dans lequel nous nous engageons sous l'inspiration de quelque motif opposé au désir sincère de connaître la vérité.

Il y a, avons-nous dit, autant d'espèces de sophismes de la volonté, qu'il y a d'espèces de désirs ou de passions. Car chaque passion tient à justifier ses excès, à ériger en principe de jugement les mobiles d'action qu'elle fournit à l'homme, et à donner du moins un faux air de vérité aux erreurs dans lesquelles elle nous fait tomber.

Voyez l'homme possédé du démon de l'ambition; voyez-le poursuivre avec une infatigable persévérance l'objet de ses dé-

sirs ; acheter par des intrigues, par des lâchetés, par des bassesses indignes la popularité ou la faveur des princes ; fouler aux pieds la droiture, la candeur, l'équité, pour parvenir à son but ; immoler l'honneur, la fortune, la vie même de ses rivaux au succès de ses desseins ; ne tenir aucun compte de la probité et de la vertu, pourvu qu'il atteigne l'objet auquel il aspire ; prêter indifféremment son appui au bon droit, ou sa protection à l'injustice, selon l'exigence de ses intérêts et le besoin des circonstances. Si la voix de la conscience se faisait entendre trop clairement au fond de son âme, il lui serait impossible de supporter le poids de la honte et de la réprobation qu'elle appellerait sur ses actes. Aussi l'ambition a-t-elle des maximes toutes prêtes pour donner le change à la raison, pour étouffer le cris de la conscience : *L'ambition est la passion des grandes âmes ; rien n'est plus beau que de s'élever au-dessus des autres hommes par la puissance ; et comme les peuples sont faits pour être gouvernés, le pouvoir appartient de droit à ceux que la nature a faits pour commander, pour présider aux destinées des sociétés, tout homme qui sent sa supériorité doit compte à sa patrie de son talent et de son génie, et c'est pour elle qu'il travaille en cherchant à se produire.* A l'aide de ces maximes fastueuses, l'indignité des moyens se trouve légitimée par la noblesse et la grandeur du but qu'on se propose. Or, une fois arrivé au pouvoir, rien n'est plus juste que de s'y maintenir par l'adresse, par la dissimulation, par la perfidie, par la force, par la rigueur, par la cruauté même. Car, dans l'esprit de l'ambitieux, dit Massillon, le succès couvre la honte des moyens. Ainsi, après s'être frayé un chemin aux dignités, aux honneurs, aux emplois les plus élevés par la violation des lois divines et humaines, il s'y maintient par la ruine de tout ce qui lui porte ombrage, par la proscription dont il frappe tout ce qui s'oppose à ses volontés, par le sang et les larmes des peuples, par le malheur du pays dont il est le fléau. Il sacrifierait le monde entier à l'intérêt de sa domination ; comme on l'a vu souvent de ces despotes parvenus, qui, portés au trône par quelque révolution d'empire, commencèrent par se persuader que le triomphe de leurs intrigues était une consécration de *leur pouvoir*, et comme un sceau de légitimité dont la Provi-

dence l'avait marqué, et finirent par croire que l'épée de la victoire était entre leurs mains un glaive de justice dont ils ne devaient pas craindre de frapper tout ce qui leur faisait obstacle, tout ce qui menaçait leur puissance usurpée.

« L'avare, dit Massillon, n'amasse que pour amasser; ce n'est pas pour fournir à ses besoins, il se les refuse. Son argent lui est plus précieux que sa santé, que sa vie, que lui-même. Toutes ses actions, toutes ses vues, toutes ses affections ne se rapportent qu'à cet indigne objet. Personne ne s'y trompe, et il ne prend aucun soin de dérober aux yeux du public le penchant dont il est possédé : car tel est le caractère de cette honteuse passion, de se manifester de tous les côtés, de ne faire au dehors aucune démarche qui ne soit marquée de ce maudit caractère, et de n'être un mystère que pour celui seul qui en est possédé. Toutes les autres passions sauvent du moins les apparences : on les cache aux yeux du public, une imprudence peut quelquefois les dévoiler, mais le coupable cherche, autant qu'il est en soi, les ténèbres; mais pour la passion de l'avarice, l'avare ne se la cache qu'à lui-même. Loin de prendre des précautions pour la dérober aux yeux du public, tout l'annonce en lui, tout la montre à découvert, il la porte écrite dans son langage, dans ses actions, dans toute sa conduite, et, pour ainsi dire, sur son front. » Quelle est donc l'étrange illusion qui lui dérobe la difformité du vice dont son âme est atteinte? Comment peut-il s'abuser au point de faire sans rougir ce qui le rend odieux et méprisable aux yeux de tous? Qui peut donc lui inspirer cette sécurité, cette pleine confiance en soi, avec laquelle nous le voyons se livrer à ses goûts sordides, et continuer d'entasser trésors sur trésors, comme si ce culte idolâtrique rendu à la richesse était la chose du monde la plus simple et la plus naturelle? Il faut sans doute qu'il se soit fait une raison conforme à sa passion, pour croire qu'il est dans l'ordre, et que sa conduite n'a rien qui doive exciter l'étonnement ou le blâme. Il en est certainement ainsi; car l'avarice, comme l'ambition, a ses maximes à son usage; elle a son point de vue particulier, sa logique, sa manière de raisonner. Si l'avare n'avait pas quelques principes de conduite, d'après lesquels il se légitimât à lui-même les ac-

tions les plus immorales et les plus absurdes, l'avarice ne serait qu'un instinct qui ne relèverait plus du libre arbitre. Mais l'avarice n'est pas une impulsion aveugle, c'est un calcul, c'est une combinaison de moyens concourant tous à un même but. C'est un système, c'est un ensemble de préceptes fondés sur la raison d'économie, de prudence, de modération, de prévoyance pour l'avenir. L'avare trouve sa justification dans tous les excès contraires, il oppose sa conduite à celle du prodigue, de l'intempérant, du voluptueux, du joueur, du libertin, et il se persuade qu'il cherche le bonheur par des voies bien plus innocentes, et qu'il l'atteint par des moyens bien plus sûrs. De sorte que, se cachant à lui-même tout ce que sa passion renferme d'égoïsme et de sentiments contraires à l'état et aux devoirs de l'homme vivant en société, peu s'en faut peut-être qu'il ne se considère comme le plus sage et comme le plus régulier des hommes. Tant il est vrai que toute passion exclusive et poussée à l'extrême, en ramenant tout à son sens propre, aliène véritablement la raison, et détruit la faculté de juger.

Il en est de même de la volupté. Le voluptueux s'appuie sur un principe vrai : *L'homme est fait pour le bonheur; la suprême félicité, le bien parfait, voilà la fin de son existence, voilà quel doit être l'objet de ses vœux, le but légitime de toutes ses recherches.* Par conséquent, ce qui nous rend parfaitement heureux doit être préféré à tous les autres biens de cette vie. Or, les plaisirs des sens nous rendent parfaitement heureux : donc ils doivent être mis au-dessus de tous les autres biens; donc l'homme est fait pour la volupté. Ce sophisme n'est pas une pure invention : c'est celui d'Épicure, qui a fait de la sensation le *criterium* infaillible du vrai et du bien, et de la volupté la loi universelle des êtres ; c'est celui de tous les libertins, qui ne parviennent à se justifier à eux-mêmes leurs désordres, qu'en s'autorisant de l'instigation des sens, de la force du tempérament, de l'attrait même de la jouissance, qu'ils considèrent comme la voix de la nature, c'est-à-dire comme la règle même de nos actions. Obéir aux penchants de la nature, c'est donc obéir à la loi de son être, c'est donc *accomplir* sa destinée. Ainsi conduits d'abord au matérialisme

par le sensualisme, ils s'appuient ensuite sur le matérialisme, pour nier la réalité, la possibilité même d'un bien parfait conçu en dehors de la matière, et distinct des voluptés sensuelles. C'est à l'ombre de ces détestables maximes que l'homme est parvenu à se faire un système d'impudence, qui l'empêche de rougir de son déshonneur et de son ignominie, qui lui fait tirer une gloire honteuse de ses faiblesses et de ses égarements, qui lui fait braver les bienséances et le mépris public, qui le porte enfin à s'applaudir avec ostentation du scandale de ses mœurs, et du désordre de sa conduite, comme d'une preuve de sagesse et de raison. « Quels troubles n'ont point excité de tout temps, dit Massillon, les désirs impurs de la chair? L'homme, ne se souvenant plus de l'excellence de sa nature et de la sainteté de son origine, se livrait sans scrupule à l'impétuosité de cet instinct brutal. Le trouvant dans son cœur le plus universel de ses penchants, il le croyait aussi le plus innocent et le plus légitime. Pour l'autoriser même davantage, il le fit entrer dans son culte, et se forma des dieux impurs, dans le temple desquels ce vice infâme devenait le seul hommage qui honorait leurs autels. »

Il nous serait facile de révéler de même le secret de bien d'autres passions qui corrompent également la droiture de l'esprit, et d'aller chercher au fond des consciences, qu'elles pervertissent, les fausses lueurs de raison, les apparences spécieuses de vérité dont elles colorent leurs arguments. Nous dirions, par exemple, comment l'envie se séduit elle-même, et parvient à se justifier en quelque sorte la malveillance qui l'anime contre tous ceux qu'elle voit prospérer, et comment le bonheur d'autrui lui paraît toujours un avantage immérité, et comme une injustice commise envers elle ; nous montrerions la source de l'illusion par laquelle la plupart des hommes, aveuglés par l'amour, cessent d'apercevoir les défauts de ceux en faveur desquels ils sont prévenus, leur attribuent une perfection imaginaire, et, sous l'influence d'un jugement qui ne voit plus les choses telles qu'elles sont, mais telles que l'imagination se les figure, s'attachent, non pas à ce qui est réellement digne d'être aimé, mais uniquement à ce qui leur plaît ; nous ferions voir comment la haine produit des effets tout contrai-

tions les plus immorales et les plus absurdes, l'avarice ne serait qu'un instinct qui ne relèverait plus du libre arbitre. Mais l'avarice n'est pas une impulsion aveugle, c'est un calcul, c'est une combinaison de moyens concourant tous à un même but. C'est un système, c'est un ensemble de préceptes fondés sur la raison d'économie, de prudence, de modération, de prévoyance pour l'avenir. L'avare trouve sa justification dans tous les excès contraires, il oppose sa conduite à celle du prodigue, de l'intempérant, du voluptueux, du joueur, du libertin, et il se persuade qu'il cherche le bonheur par des voies bien plus innocentes, et qu'il l'atteint par des moyens bien plus sûrs. De sorte que, se cachant à lui-même tout ce que sa passion renferme d'égoïsme et de sentiments contraires à l'état et aux devoirs de l'homme vivant en société, peu s'en faut peut-être qu'il ne se considère comme le plus sage et comme le plus régulier des hommes. Tant il est vrai que toute passion exclusive et poussée à l'extrême, en ramenant tout à son sens propre, aliène véritablement la raison, et détruit la faculté de juger.

Il en est de même de la volupté. Le voluptueux s'appuie sur un principe vrai : *L'homme est fait pour le bonheur; la suprême félicité, le bien parfait, voilà la fin de son existence, voilà quel doit être l'objet de ses vœux, le but légitime de toutes ses recherches.* Par conséquent, ce qui nous rend parfaitement heureux doit être préféré à tous les autres biens de cette vie. Or, les plaisirs des sens nous rendent parfaitement heureux : donc ils doivent être mis au-dessus de tous les autres biens; donc l'homme est fait pour la volupté. Ce sophisme n'est pas une pure invention : c'est celui d'Épicure, qui a fait de la sensation le *criterium* infaillible du vrai et du bien, et de la volupté la loi universelle des êtres ; c'est celui de tous les libertins, qui ne parviennent à se justifier à eux-mêmes leurs désordres, qu'en s'autorisant de l'instigation des sens, de la force du tempérament, de l'attrait même de la jouissance, qu'ils considèrent comme la voix de la nature, c'est-à-dire comme la règle même de nos actions. Obéir aux penchants de la nature, c'est donc obéir à la loi de son être, c'est donc *accomplir* sa destinée. Ainsi conduits d'abord au matérialisme

par le sensualisme, ils s'appuient ensuite sur le matérialisme, pour nier la réalité, la possibilité même d'un bien parfait conçu en dehors de la matière, et distinct des voluptés sensuelles. C'est à l'ombre de ces détestables maximes que l'homme est parvenu à se faire un système d'impudence, qui l'empêche de rougir de son déshonneur et de son ignominie, qui lui fait tirer une gloire honteuse de ses faiblesses et de ses égarements, qui lui fait braver les bienséances et le mépris public, qui le porte enfin à s'applaudir avec ostentation du scandale de ses mœurs, et du désordre de sa conduite, comme d'une preuve de sagesse et de raison. « Quels troubles n'ont point excité de tout temps, dit Massillon, les désirs impurs de la chair? L'homme, ne se souvenant plus de l'excellence de sa nature et de la sainteté de son origine, se livrait sans scrupule à l'impétuosité de cet instinct brutal. Le trouvant dans son cœur le plus universel de ses penchants, il le croyait aussi le plus innocent et le plus légitime. Pour l'autoriser même davantage, il le fit entrer dans son culte, et se forma des dieux impurs, dans le temple desquels ce vice infâme devenait le seul hommage qui honorait leurs autels. »

Il nous serait facile de révéler de même le secret de bien d'autres passions qui corrompent également la droiture de l'esprit, et d'aller chercher au fond des consciences, qu'elles pervertissent, les fausses lueurs de raison, les apparences spécieuses de vérité dont elles colorent leurs arguments. Nous dirions, par exemple, comment l'envie se séduit elle-même, et parvient à se justifier en quelque sorte la malveillance qui l'anime contre tous ceux qu'elle voit prospérer, et comment le bonheur d'autrui lui paraît toujours un avantage immérité, et comme une injustice commise envers elle ; nous montrerions la source de l'illusion par laquelle la plupart des hommes, aveuglés par l'amour, cessent d'apercevoir les défauts de ceux en faveur desquels ils sont prévenus, leur attribuent une perfection imaginaire, et, sous l'influence d'un jugement qui ne voit plus les choses telles qu'elles sont, mais telles que l'imagination se les figure, s'attachent, non pas à ce qui est réellement digne d'être aimé, mais uniquement à ce qui leur plaît ; nous ferions voir comment la haine produit des effets tout contrai-

res, et d'après quel sophisme celui dont ce sentiment s'est emparé, transporte et réalise dans les objets de ses aversions la cause de ses préventions et de ses haines, et finit par se persuader qu'il faut bien que ces objets soient haïssables et dépourvus de toutes qualités propres à les lui faire aimer, puisqu'ils n'excitent que son antipathie. Nous commençons par poser en principe que ce qui est plein de défauts est digne de haine; puis, comme il est évident pour nous que ce qui nous déplait est plein de défauts, nous en concluons que ce qui nous déplaît est digne de haine. Or, notre haine ainsi légitimée par cet argument, notre conduite à l'égard de ceux que nous haïssons se trouve par cela même justifiée.

Mais sans descendre à tous ces détails, essayons de suivre dans tous ses détours, dans tous ses artifices, dans tous ses déguisements, celle de nos passions qui résume toutes les autres, dont toutes les autres ne sont que des transformations. Nous voulons parler de l'amour-propre, de l'orgueil, cette grande plaie de la nature humaine, où l'on peut dire que toutes nos erreurs ont véritablement leur origine. Pour mettre quelque ordre dans l'énumération des erreurs où nous entraîne l'amour-propre, nous montrerons d'abord comment il nous aveugle sur nous-même, nous considérerons ensuite les faux jugements qu'il nous fait porter sur autrui, et la triste influence qu'il exerce sur nos rapports avec lui; enfin, nous ferons voir comment il nous empêche d'apprécier les choses selon leur valeur réelle, en nous plaçant sous de faux points de vue.

1° Le premier effet de l'amour-propre parvenu à un certain degré d'exaltation, c'est de nous inspirer une haute estime de nous-même, de nous faire croire à notre importance, à notre supériorité, de nous porter à nous attribuer des avantages ou des perfections imaginaires. Car plus nous nous aimons, plus nous cherchons à nous persuader que nous avons raison de nous aimer, et ainsi, notre orgueil croît en proportion de l'attachement que nous avons pour nous-même. On n'est modeste et humble au contraire qu'à mesure qu'on se détache de soi; de sorte que la marque la plus infaillible de l'absence d'amour-propre, c'est l'estime modérée qu'on a de soi-même et de son *propre mérite*. Cette infatuation de nous-même, cette com-

plaisance, cette prédilection pour tout ce qui tient à nous, doit naturellement nous porter à nous juger dans le sens de la passion qui remplit notre cœur, et nous rendre incapable d'apprécier au juste l'étendue de nos forces, de notre capacité, de notre intelligence. Pour l'homme modeste, la règle d'appréciation est hors de lui, soit dans le mérite supérieur de ceux par lesquels il se croit surpassé en vertus ou en talents, soit dans un type de perfection idéale, qu'il se propose pour modèle, et dont il se croit encore bien éloigné. Mais pour celui qui s'aime d'un amour exclusif, le terme de comparaison, c'est lui-même, c'est l'opinion qu'il a de soi, c'est l'amour même qu'il se porte, et qui, se faisant son propre juge, doit se juger toujours favorablement, parce que tout amour porte avec lui l'approbation de ses motifs, et l'apologie de son objet. Dans une telle disposition d'esprit, on ne s'aperçoit plus de ses défauts; on s'exagère outre mesure ses bonnes qualités, on érige en vertus les actions les plus indifférentes, on attache du prix aux idées les plus communes, aux paroles les plus insignifiantes, par cela seul qu'elles sont nôtres. On s'admire dans les moindres choses, dès que ces choses ont quelque rapport intime avec notre personne. L'imagination, au service de la passion qui nous aveugle, agrandit, relève, ennoblit tout ce qui part de nous, tout ce qui nous appartient, peint tout enfin des couleurs de cette passion même. Non-seulement l'amour-propre est toujours satisfait de lui-même, de son esprit, de sa science, de sa bonté, de sa vertu, de ses avantages corporels; mais l'extrême confiance qu'il nous inspire rend l'homme présomptueux et téméraire, et l'empêche de douter jamais de sa puissance, et de calculer les difficultés et les obstacles. Dans tous ses procès, l'orgueilleux a toujours pour lui la justice; dans toutes ses contestations, il a toujours raison; dans le monde, il a toujours la première place dans sa propre estime; dans ses entreprises, il est toujours le plus capable, le plus expérimenté, le plus sage; enfin, dans ses intérêts, il est toujours, à ses propres yeux, celui qui a droit à plus de considération, à plus de ménagement, à plus de faveur. S'agit-il de rechercher la vérité, et de se décider entre un parti et un autre: « Si l'on examine avec soin, dit Port-Royal, ce qui attache

ordinairement les hommes plutôt à une opinion qu'à une autre, on trouvera que ce n'est pas la pénétration de la vérité et la force des raisons, mais quelque lien d'amour-propre, d'intérêt ou de passion. C'est le poids qui emporte la balance, et qui nous détermine dans la plupart de nos doutes; c'est ce qui donne le plus grand branle à nos jugements, et qui nous y arrête le plus fortement. Nous jugeons des choses, non parce qu'elles sont en elles-mêmes, mais par ce qu'elles sont à notre égard; et la vérité et l'utilité ne sont pour nous qu'une même chose. »

Voilà ce qui explique pourquoi des choses tenues partout ailleurs pour douteuses ou même pour fausses, sont tenues pour très-certaines par tous ceux qui appartiennent à la même nation, à la même secte, au même parti. Ma nation, mon pays, mon parti politique, c'est moi. Ses principes, ses opinions, ses intérêts sont les miens. En m'y attachant, je me suis fidèle à moi-même; en les défendant, je me défends moi-même; y renoncer, ce serait me renier moi-même. D'ailleurs, puis-je m'être trompé en les adoptant, en m'identifiant avec eux? N'est-ce pas ma raison qui en a fait choix, qui les a jugés, qui les a déclarés les plus conformes à la vérité, au bon droit? Enfin ma nation n'est-elle pas la première de toutes? Mon parti n'est-il pas le plus raisonnable de tous? Par conséquent tout ce qu'il croit est vrai, tout ce qu'il fait est bien. Ainsi l'amour-propre nous personnifie, et transporte, pour ainsi dire, notre moi dans tous ceux avec lesquels des relations de famille, de société ou de patrie nous ont rendu certains intérêts communs. Voilà pourquoi il est aussi difficile de porter un jugement sain et impartial sur sa propre nation, sur ses usages, sur ses lois, sur ses actes, sur son caractère, sur sa valeur morale et politique, que de se juger soi-même. C'est pour nous une affaire d'honneur que de soutenir sa supériorité sur tous les autres peuples, que d'agrandir ses actions, que de justifier ses crimes et ses perfidies, que d'exalter ses hommes et ses institutions, que de vanter sa puissance et son génie, que de dissimuler ses défaites et ses lâchetés, que de glorifier enfin toute son histoire. Car, en l'élevant, nous nous élevons nous-même, et en l'aimant, c'est nous-même que

nous aimons. Entendez un Anglais, un Espagnol, un Français parler de leur pays ; il est évident que dans les jugements que porte chacun d'eux, l'amour-propre entend bien s'attribuer une bonne part de la considération que ses éloges tendent à attirer sur lui; et que celui qui met sa nation au-dessus des autres, compte bien aussi secrètement faire comprendre à ses auditeurs étrangers qu'il est au-dessus d'eux. Sous l'influence de ces préventions, il sera à peu près impossible de l'amener à reconnaître les préjugés et les erreurs de sa nation sur certains objets de croyance, ou à résoudre par les seules lumières de la conscience et de la raison certaines questions qui s'agitent entre son gouvernement et les gouvernements voisins. Condamner ces erreurs, ce serait se condamner soi-même ; et désavouer son gouvernement, ce serait désavouer ses propres intérêts. On aime mieux se mettre en contradiction avec le bon sens, que d'abandonner un sentiment que nous nous croyons intéressés à trouver légitime ; comme si notre qualité d'être intelligent et raisonnable n'était pas indépendantes de notre qualité de français, d'espagnol ou d'anglais, et comme si nous devions nous considérer comme solidaires de toutes les absurdités qui ont pu s'accréditer parmi nos concitoyens , et de toutes les injustices qui ont pu être commises par notre patrie. Car l'amour-propre bien placé consisterait certainement plutôt à les désapprouver, en conservant la liberté de son jugement, qu'à se faire un point d'honneur de les défendre et de les justifier. Ici, remarquons-le bien, c'est toujours le moi qui se juge lui-même, en jugeant les opinions ou les actes du peuple, du parti ou de la secte avec lesquels il s'identifie, et qui, étendant à tout ce qui le touche la prévention qui l'aveugle sur lui-même, n'incline si fort à estimer la nation ou le corps dont il fait partie, que pour avoir plus de droits de s'estimer soi-même. La famille, la société, la corporation savante, la secte religieuse, la faction politique dont il est membre, ne sont pour lui que des formes diverses de son individualité, et c'est sous ces différentes formes qu'il se retrouve toujours le même, c'est-à-dire, tel que l'amour-propre l'a fait.

2° L'orgueil qui nous empêche de nous bien juger nous-même, vicie la plupart de nos jugements sur autrui. Il est à peu

près impossible à l'homme infatué de lui-même d'être juste à l'égard des autres hommes, et de les voir tels qu'ils sont. S'ils partagent ses goûts et ses opinions, ne croyez pas que ce sont leurs opinions et leurs goûts qu'il approuve et qui les lui font trouver aimables; ce sont les siens, c'est sa manière de voir et de sentir qu'il se plaît à couronner de ses propres mains. Mais éprouve-t-il quelque contradiction de leur part, il n'en faut pas davantage pour les lui rendre odieux. L'homme aveuglé par l'amour-propre pose d'abord en principe l'excellence de son jugement, la supériorité de sa raison ; il connaît la vérité, il a approfondi la question, il a pénétré le secret des choses ; le parti qu'il soutient est, à n'en pas douter, le seul qui soit soutenable. D'où il ne lui est pas difficile de conclure, dit Port-Royal, que ceux qui ne sont pas de son avis, se trompent.

« Le défaut de ces personnes, continue le même auteur, ne vient que de ce que l'opinion avantageuse qu'elles ont de leurs lumières leur fait prendre toutes leurs pensées pour tellement claires et évidentes, qu'elles s'imaginent qu'il suffit de les proposer, pour obliger tout le monde à s'y soumettre; et c'est pourquoi elles se mettent peu en peine d'en rapporter les preuves, elles écoutent peu les raisons des autres, elles veulent tout emporter par autorité, parce qu'elles ne distinguent jamais leur autorité de la raison. Elles traitent de téméraires tous ceux qui ne sont pas de leur sentiment, sans considérer que si les autres ne sont pas de leur sentiment, elles ne sont pas aussi du sentiment des autres, et qu'il n'est pas juste de supposer sans preuve que nous avons raison, lorsqu'il s'agit de convaincre des personnes qui ne sont d'une autre opinion que nous, que parce qu'elles sont persuadées que nous n'avons pas raison. »

Ainsi, une divergence d'opinion exprimée librement par un autre en notre présence le fera passer à nos yeux pour un homme vain, pour un petit esprit, pour un génie étroit. Il nous a contredit; donc il n'a pas le sens commun ; il n'est pas de notre avis, donc il est sans intelligence, donc il est incapable de nous comprendre et de s'élever à la hauteur de nos pensées et de nos vues. Il a osé se mettre en opposition avec nous; donc c'est un homme avec lequel on ne peut vivre, et auquel il est impossible de faire entendre raison.

Mais l'effet de l'amour-propre est bien plus visible encore,

si celui contre lequel nous avons conçu du mépris ou de l'aversion, parce qu'il s'est mis en opposition avec nos sentiments, ou s'est montré défavorable à nos désirs et à nos intérêts, avait été précédemment de notre part l'objet d'une affection contraire. Admirez comment les changements qui surviennent dans nos passions changent à nos yeux le caractère d'une même personne, et en font tour à tour ou le plus habile et le honnête homme du monde, ou un homme orgueilleux, ignorant, sans foi, sans probité, sans conscience, selon que nous la jugeons en ami ou en ennemi. Tant que nous l'avons aimée, tout ce qu'elle disait était admirable, tout ce qu'elle désirait était juste, tout ce qu'elle faisait était bien. Nous l'ornions de toutes les vertus, nous lui accordions toutes les qualités de l'esprit et du cœur; personne n'était plus aimable, plus instruit, plus pénétrant, plus droit, plus raisonnable, plus juste appréciateur des hommes et des choses. Mais voici qu'au lieu de nous approuver, et d'être d'accord avec nous, elle ose nous contredire, nous condamner, mettre sa raison en concurrence avec notre raison, ses intérêts en rivalité avec nos intérêts; alors il est évident qu'elle a perdu par cela même tout droit à notre estime, que le mérite que nous lui reconnaissions a disparu, que ce n'est plus qu'un homme de rien, qu'un sot présomptueux, sans talents, sans lumières, sans honneur, digne par conséquent de tout notre mépris et de toute notre haine. Ainsi, de même qu'auparavant ses défauts même se transformaient en qualités, maintenant ses qualités les plus réelles et les plus estimables deviennent des défauts et des vices. Que chacun se consulte, et qu'il dise si ce n'est pas là son histoire plus ou moins fidèle. Combien peu d'hommes ont assez de force de raison pour ne pas laisser modifier leurs opinions sur autrui par les circonstances qui le lui font aimer ou haïr, c'est-à-dire par les satisfactions ou les mécomptes que leur vanité et leur égoïsme éprouvent dans leurs rapports avec lui? »

Toutes ces illusions de l'amour-propre ont été décrites avec un rare talent d'analyse par la Logique de Port-Royal. L'auteur ayant comme épuisé la matière, il serait difficile d'ajouter quelque chose de nouveau à ses observations si judicieuses et si sages. Nous aimons mieux le citer que d'essayer de mieux dire.

près impossible à l'homme infatué de lui-même d'être juste à l'égard des autres hommes, et de les voir tels qu'ils sont. S'ils partagent ses goûts et ses opinions, ne croyez pas que ce sont leurs opinions et leurs goûts qu'il approuve et qui les lui font trouver aimables; ce sont les siens, c'est sa manière de voir et de sentir qu'il se plaît à couronner de ses propres mains. Mais éprouve-t-il quelque contradiction de leur part, il n'en faut pas davantage pour les lui rendre odieux. L'homme aveuglé par l'amour-propre pose d'abord en principe l'excellence de son jugement, la supériorité de sa raison; il connaît la vérité, il a approfondi la question, il a pénétré le secret des choses; le parti qu'il soutient est, à n'en pas douter, le seul qui soit soutenable. D'où il ne lui est pas difficile de conclure, dit Port-Royal, que ceux qui ne sont pas de son avis, se trompent.

« Le défaut de ces personnes, continue le même auteur, ne vient que de ce que l'opinion avantageuse qu'elles ont de leurs lumières leur fait prendre toutes leurs pensées pour tellement claires et évidentes, qu'elles s'imaginent qu'il suffit de les proposer, pour obliger tout le monde à s'y soumettre; et c'est pourquoi elles se mettent peu en peine d'en rapporter les preuves, elles écoutent peu les raisons des autres, elles veulent tout emporter par autorité, parce qu'elles ne distinguent jamais leur autorité de la raison. Elles traitent de téméraires tous ceux qui ne sont pas de leur sentiment, sans considérer que si les autres ne sont pas de leur sentiment, elles ne sont pas aussi du sentiment des autres, et qu'il n'est pas juste de supposer sans preuve que nous avons raison, lorsqu'il s'agit de convaincre des personnes qui ne sont d'une autre opinion que nous, que parce qu'elles sont persuadées que nous n'avons pas raison. »

Ainsi, une divergence d'opinion exprimée librement par un autre en notre présence le fera passer à nos yeux pour un homme vain, pour un petit esprit, pour un génie étroit. Il nous a contredit; donc il n'a pas le sens commun; il n'est pas de notre avis, donc il est sans intelligence, donc il est incapable de nous comprendre et de s'élever à la hauteur de nos pensées et de nos vues. Il a osé se mettre en opposition avec nous; donc c'est un homme avec lequel on ne peut vivre, et auquel est impossible de faire entendre raison.

Mais l'effet de l'amour-propre est bien plus visible encore,

si celui contre lequel nous avons conçu du mépris ou de l'aversion, parce qu'il s'est mis en opposition avec nos sentiments, ou s'est montré défavorable à nos désirs et à nos intérêts, avait été précédemment de notre part l'objet d'une affection contraire. Admirez comment les changements qui surviennent dans nos passions changent à nos yeux le caractère d'une même personne, et en font tour à tour ou le plus habile et le honnête homme du monde, ou un homme orgueilleux, ignorant, sans foi, sans probité, sans conscience, selon que nous la jugeons en ami ou en ennemi. Tant que nous l'avons aimée, tout ce qu'elle disait était admirable, tout ce qu'elle désirait était juste, tout ce qu'elle faisait était bien. Nous l'ornions de toutes les vertus, nous lui accordions toutes les qualités de l'esprit et du cœur; personne n'était plus aimable, plus instruit, plus pénétrant, plus droit, plus raisonnable, plus juste appréciateur des hommes et des choses. Mais voici qu'au lieu de nous approuver, et d'être d'accord avec nous, elle ose nous contredire, nous condamner, mettre sa raison en concurrence avec notre raison, ses intérêts en rivalité avec nos intérêts; alors il est évident qu'elle a perdu par cela même tout droit à notre estime, que le mérite que nous lui reconnaissions a disparu, que ce n'est plus qu'un homme de rien, qu'un sot présomptueux, sans talents, sans lumières, sans honneur, digne par conséquent de tout notre mépris et de toute notre haine. Ainsi, de même qu'auparavant ses défauts même se transformaient en qualités, maintenant ses qualités les plus réelles et les plus estimables deviennent des défauts et des vices. Que chacun se consulte, et qu'il dise si ce n'est pas là son histoire plus ou moins fidèle. Combien peu d'hommes ont assez de force de raison pour ne pas laisser modifier leurs opinions sur autrui par les circonstances qui le lui font aimer ou haïr, c'est-à-dire par les satisfactions ou les mécomptes que leur vanité et leur égoïsme éprouvent dans leurs rapports avec lui? »

Toutes ces illusions de l'amour-propre ont été décrites avec un rare talent d'analyse par la Logique de Port-Royal. L'auteur ayant comme épuisé la matière, il serait difficile d'ajouter quelque chose de nouveau à ses observations si judicieuses et si sages. Nous aimons mieux le citer que d'essayer de mieux dire.

Nous venons de montrer comment la passion modifie nos jugements sur les personnes, et nous fait voir tout en beau dans nos approbateurs, et tout en laid dans nos contradicteurs. Or, une fois l'opposition déclarée entre les autres et nous, admirons encore comment l'amour-propre se dissimule à lui-même son injustice et son intolérance, pour attribuer à ses antagonistes tous les défauts qu'il ne voit pas en lui : « Il n'y a rien de plus ordinaire que de voir des gens se faire mutuellement les mêmes reproches, et se traiter, par exemple, d'opiniâtres, de passionnés, de chicaneurs, lorsqu'ils sont de différents sentiments. Il n'y a presque point de plaideurs qui ne s'entr'accusent d'allonger le procès et de couvrir la vérité par des adresses artificieuses ; et ainsi ceux qui ont raison et ceux qui ont tort parlent presque le même langage et font les mêmes plaintes, et s'attribuent les uns aux autres les mêmes défauts; ce qui est une des choses les plus incommodes qui soient dans la vie des hommes, et qui jettent la vérité et l'erreur, la justice et l'injustice dans une si grande obscurité, que le commun du monde est incapable d'en faire le discernement : et il arrive de là que plusieurs s'attachent, au hasard et sans lumière, à l'un des partis, et que d'autres les condamnent tous deux comme ayant également tort.

» Toute cette bizarrerie naît encore de la même maladie, qui fait prendre à chacun pour principe, qu'il a raison : car de là il n'est pas difficile de conclure que tous ceux qui nous résistent sont opiniâtres, puisque être opiniâtre c'est ne se rendre pas à la raison.

» Mais encore qu'il soit vrai que ces reproches de passion, d'aveuglement, de chicannerie, qui sont très-injustes de la part de ceux qui se trompent, sont justes et légitimes de la part de ceux qui ne se trompent pas, néanmoins, parce qu'ils supposent que la vérité est du côté de celui qui les fuit, les personnes sages et judicieuses, qui traitent quelque matière contestée, doivent éviter de s'en servir, avant d'avoir suffisamment établi la vérité et la justice de la cause qu'ils soutiennent. Ils n'accuseront donc jamais leurs adversaires d'opiniâtreté, de témérité, de manquer de sens commun, avant de l'avoir bien prouvé. *Ils ne* le doivent point, s'ils n'ont fait voir auparavant qu'ils

tombent en des absurdités et des extravagances insupportables ; car les autres en diront autant de leur côté, ce qui n'est rien avancer ; et ainsi ils aimeront mieux se réduire à cette règle si équitable de saint Augustin : *Omittamus ista communia, quæ dici ex utrâque parte possunt, licèt verè ex utrâque parte non possint* ; et ils se contenteront de défendre la vérité par les armes qui lui sont propres et que le mensonge ne peut emprunter, qui sont les raisons claires et solides. »

Cette contradiction qui révolte notre amour-propre contre ceux qui la lui font éprouver ; n'est qu'une cause accidentelle des faux jugements que nous portons sur autrui. Mais il est une cause habituelle d'erreurs et de sophismes qui réside au fond du cœur de l'homme, et qui altère bien autrement la droiture de l'esprit, parce qu'elle vicie bien plus profondément la volonté : c'est cette disposition jalouse, envieuse et maligne à l'égard des autres, source de l'esprit de contradiction et de dénigrement parmi les hommes, et qui les porte à ne souffrir qu'avec peine que les autres aient quelque avantage, parce que chacun d'eux les désire tous pour lui ; et comme c'en est un, dit Port-Royal, que de connaître la vérité et de porter aux hommes quelque nouvelle lumière, on a quelque passion secrète de leur ravir cette gloire, ce qui engage souvent à combattre sans raison les opinions et les inventions des autres ; de là les efforts que l'on fait pour obscurcir et repousser les unes par des arguments captieux, et pour discréditer et rabaisser les autres par d'indignes subtilités et de misérables allégations. Car, de même que l'amour-propre nous fait faire souvent ce raisonnement ridicule : C'est un système dont je suis l'auteur, donc il est vrai ; l'envie nous fait souvent faire cet autre raisonnement, qui n'est pas moins absurde : C'est un autre que moi qui l'a dit, cela est donc faux ; ce n'est pas moi qui ai fait ce livre, il est donc mauvais.

En réunissant plusieurs passages de Massillon sur la jalousie on ferait de cette passion et de son influence sur nos jugements une peinture admirable : « Tous les traits les plus odieux, dit cet historien si profond du cœur humain, semblent se réunir dans un cœur où domine la jalousie. Il n'est point de bassesse que cette passion ou ne consacre ou ne justifie : elle

éteint même les sentiments les plus nobles de l'éducation et de la naissance ; et dès que ce poison a gagné le cœur, on trouve des âmes de boue où la nature avait d'abord placé des âmes grandes et bien nées. Les hommes les plus décriés et les plus perdus, on les adopte dès qu'ils veulent bien adopter et servir l'amertume secrète qui nous dévore. Ils nous deviennent chers, dès qu'ils veulent bien devenir les vils instruments de notre passion ; et ce qui devrait les rendre encore plus hideux à nos yeux efface en un instant toutes leurs taches. On érige en mérite le zèle qu'ils étalent pour nos intérêts, et on leur fait une vertu d'un ministère infâme dont on rougit tout bas soi-même. » (*Petit Carême.*)

« Comme la jalousie a quelque chose de bas et de lâche, et qu'elle est un aveu secret que nous nous faisons à nous-même de notre médiocrité, elle se montre toujours à nous sous des dehors étrangers, et qui nous la rendent méconnaissable. Mais si nous approfondissons notre cœur, nous verrons que tous ceux ou qui nous effacent, ou qui brillent trop à nos côtés, ont le malheur de nous déplaire ; que nous ne trouvons aimables que ceux qui n'ont rien à nous disputer ; que tout ce qui nous passe ou nous égale, nous contraint et nous gêne ; et que pour avoir droit à notre amitié, il faut n'en avoir aucun à nos prétentions et à nos espérances. » (*Carême*)

« De toutes les passions que les hommes opposent à la vérité, la jalousie est la plus dangereuse, parce qu'elle est la plus incurable. C'est un vice qui mène à tout, parce qu'on se le déguise toujours à soi-même ; c'est l'ennemi éternel du mérite et de la vertu ; tout ce que les hommes admirent, l'enflamme et l'irrite ; il ne pardonne qu'au vice et à l'obscurité ; et il faut être indigne des regards publics, pour mériter ses égards et son indulgence. » (*Petit Carême*)

« Tout s'empoisonne entre les mains de la jalousie. La piété la plus avérée n'est plus qu'une hypocrisie mieux conduite ; la valeur la plus éclatante, une pure ostentation ou un bonheur qui tient lieu de mérite ; la réputation la mieux établie, une erreur publique, où il entre plus de prévention que de vérité ; les talents les plus utiles à l'État, une ambition démesurée, qui ne cache qu'un grand fonds de médiocrité

d'insuffisance ; le zèle pour la patrie, un art de se faire valoir et de se rendre nécessaire ; les succès même les plus glorieux, un assemblage de circonstances heureuses, qu'on doit à la bizarrerie du hasard, plus qu'à la sagesse des mesures ; la naissance la plus illustre un grand nom sur lequel on est enté et qu'on ne tient pas de ses ancêtres : enfin la langue du jaloux flétrit tout ce qu'il touche ; et ce langage si honteux est pourtant le langage commun des cours ; c'est lui qui lie les sociétés et les commerces ; chacun se cache la plaie secrète de son cœur, et chacun se la communique. On a honte du nom de vice, et l'on se fait honneur du vice même. » (*Petit Carême.*)

Ainsi, l'envie dénature tout, donne à tout une signification fausse ; les motifs les plus purs, les intentions les plus droites, les sentiments les plus nobles, les actions les plus généreuses, les démarches les plus innocentes, les paroles les plus réservées et les plus sages sont perfidement transformées, calomniées, incriminées au moyen des inductions les plus malveillantes, des soupçons les plus injustes, des interprétations les plus malignes et les plus insidieuses ; de sorte qu'on peut dire avec vérité que de toutes les passions, l'envie est la plus fertile, la plus inépuisable en fausses raisons, en fausses suppositions, en faux raisonnements sur la conduite et le caractère des autres hommes.

Qu'un homme de lettres se trouve du même sentiment qu'un hérétique sur une matière de critique indépendante des controverses de religion, c'est là un fait d'où il ne résulte pas nécessairement qu'il partage ses opinions hétérodoxes. Mais un adversaire jaloux en conclura malicieusement qu'il a de l'inclination pour l'hérésie.

Qu'un écrivain s'élève avec force dans ses ouvrages contre une opinion qu'il croit dangereuse : c'est un droit qui appartient à tout le monde et dont l'exercice peut avoir lieu sous l'inspiration du zèle pour la vérité, tout aussi bien que sous l'influence d'un sentiment de haine pour les personnes. Mais par esprit de rivalité et de dénigrement, l'envieux ne manquera pas de l'accuser d'animosité contre les auteurs qui l'ont avancée, il profitera de même des relations accidentelles d'amitié qui ont pu exister entre un homme dont le mérite et la

réputation l'offusquent, et quelque individu enrichi par des moyens criminels, pour conclure qu'il est lié d'intérêt avec ce dernier, et qu'il approuve ou partage ses rapines et ses injustices, lorsque peut-être il les ignore entièrement. Car la jalousie n'a pas besoin d'évidence : comme il faut qu'elle se justifie à elle-même ses excès, les apparences les plus vagues deviennent pour elle des réalités.

Au reste, cette passion sait revêtir mille formes diverses, depuis la calomnie la plus atroce et la plus noire, qui s'exhale avec acharnement contre l'honneur du prochain, jusqu'à l'esprit de pédanterie, qui, ne pouvant se produire par la supériorité réelle du mérite et du talent, s'en dédommage par le plaisir qu'elle trouve à chicaner les autres sur les plus petites choses, et à contredire, à critiquer tout avec une affectation de sévérité et d'exactitude, qui n'est que l'effet d'une prétention ridicule et d'une basse malignité.

Nous placerons ici une recommandation très-sage de la Logique de Port-Royal ; c'est d'éviter avec le plus grand soin, dans l'intérêt de la vérité, de produire notre *moi* en présence des autres, soit dans nos discussions avec eux, soit dans nos ouvrages. La piété chrétienne anéantit le *moi* humain, dit Pascal, et la civilité humaine le cache et le supprime :

« La connaissance de cette disposition maligne et envieuse qui réside dans le fond du cœur des hommes nous fait voir qu'une des plus importantes règles qu'on puisse garder, pour n'engager pas dans l'erreur ceux à qui l'on parle, et ne leur point donner d'éloignement de la vérité qu'on veut leur persuader, est de n'irriter que le moins qu'on peut leur envie et leur jalousie en parlant de soi, et en leur présentant des objets auxquels ils puissent s'attacher.

» Car les hommes n'aiment guère qu'eux-mêmes, ne souffrent qu'avec impatience qu'un autre les applique à soi et veuille qu'on le regarde avec estime. Tout ce qu'ils ne rapportent pas à eux-mêmes leur est odieux et importun, et ils passent ordinairement de la haine des personnes à la haine des opinions et des raisons ; et c'est pourquoi les personnes sages évitent autant qu'elles peuvent d'exposer aux yeux des autres *les avantages* qu'elles ont ; elles fuient de se présenter en face

et de se faire envisager en particulier, et tâchent plutôt de se cacher dans la presse, pour n'être pas remarquées, afin qu'on ne voie dans leurs discours que la vérité qu'elles proposent. »

Cet esprit de résistance à la vérité ne se produit pas toujours en vue des personnes et sous l'influence de la jalousie. Quelquefois c'est une disposition habituelle qui nous porte à disputer sur tout et contre tous. Ce penchant à la contestation est toujours un effet de l'amour-propre, à qui il en coûte de se rendre aux raisons d'autrui, et de se reconnaître vaincu.

« Ce n'est point, dit encore Port-Royal, qu'on puisse blâmer généralement les disputes : on peut dire, au contraire, que, pourvu qu'on en use bien, il n'y a rien qui serve davantage à donner diverses ouvertures, ou pour trouver la vérité, ou pour la persuader aux autres. Le mouvement d'un esprit qui s'occupe seul à l'examen de quelque matière est d'ordinaire trop froid et trop languissant ; il a besoin d'une certaine chaleur qui l'excite et qui réveille ses idées ; et c'est d'ordinaire par les diverses oppositions qu'on nous fait, que l'on découvre où consiste la difficulté de la persuasion et l'obscurité ; ce qui nous donne lieu de faire effort pour la vaincre.

» Mais il est vrai qu'autant cet exercice est utile, lorsque l'on en use comme il faut, et avec un entier dégagement de passion, autant est-il dangereux lorsque l'on en use mal, et que l'on met sa gloire à soutenir son sentiment à quelque prix que ce soit, et à contredire celui des autres. Rien n'est plus capable de nous éloigner de la vérité, et de nous jeter dans l'égarement, que cette sorte d'humeur. On s'accoutume sans qu'on s'en aperçoive à trouver raison partout, et à se mettre au-dessus des raisons, en ne s'y rendant jamais : ce qui conduit peu à peu à n'avoir rien de certain, et à confondre la vérité avec l'erreur, en les regardant l'une et l'autre comme également probables. C'est ce qui fait qu'il est si rare que l'on termine quelque question par la dispute, et qu'il n'arrive presque jamais que deux philosophes tombent d'accord. On trouve toujours à répartir et à se défendre, parce qu'on a pour but d'éviter non l'erreur, mais le silence, et que l'on croit qu'il est moins honteux de se tromper toujours, que d'avouer que l'on s'est trompé.

» Ainsi, à moins qu'on ne se soit accoutumé par un long exercice à se posséder parfaitement, il est très-difficile qu'on ne perde pas de vue la vérité dans les disputes, parce qu'il n'y a guère d'actions qui excitent plus les passions. Quel vice n'éveillent-elles pas, dit un auteur célèbre, étant presque toujours commandées par la colère ? Nous entrons en inimitié, premièrement contre les raisons, puis contre les personnes; nous n'apprenons à disputer que pour contredire, et chacun contredisant, et étant contredit, il arrive que le fruit de la dispute est d'anéantir la vérité. »

C'est par là qu'on explique l'obstination des sectaires à soutenir leurs doctrines. On avance d'abord une opinion, sans y attacher peut-être une très-grande importance; mais la contradiction que l'on rencontre est considérée comme une sorte de défi qu'on vous fait d'y persister. Le point d'honneur s'en mêle, l'amour-propre se pique, et vous impose une sorte d'obligation de la défendre. Plus on s'engage, plus il est difficile de reculer; et c'est ainsi que l'on est conduit insensiblement à prendre parti contre la justice, contre la vérité, contre l'évidence même. « Car cette vue de défendre son sentiment fait que l'on ne regarde plus dans les raisons dont on se sert, si elles sont vraies ou fausses, mais si elles peuvent servir à persuader ce que l'on soutient : l'on emploie toutes sortes d'arguments, bons et mauvais, afin qu'il y en ait pour tout le monde; et l'on passe quelquefois jusqu'à dire des choses qu'on sait bien être absolument fausses, pourvu qu'elles servent à la fin qu'on se propose. »

Quand on se rappelle la dispute si obstinée du jansénisme contre les décisions de l'Église, on ne peut s'empêcher de se demander : Comment les hommes de Port-Royal, qui connaissaient si bien les ressorts du cœur humain, et qui présentaient une analyse si savante des erreurs où nous engage l'amour-propre, ont-ils si mal évité ses piéges, et ont-ils été si facilement la dupe des illusions dans lesquelles leur opiniâtreté si tenace, si invincible, avait sa source. Est-il donc vrai que la connaissance, même la plus approfondie des causes de nos erreurs, n'est pas toujours un moyen infaillible de les éviter ?

L'amour-propre, source de l'esprit de dénigrement et de

contradiction, est aussi la source de l'esprit de complaisance et d'adulation qui nous porte à louer et à approuver indifféremment tout ce que font et tout ce que disent ceux qui ont autorité sur nous, ceux de qui notre fortune dépend, ceux enfin auxquels un intérêt quelconque nous fait désirer d'être agréables. Le flatteur n'a pas toujours en vue les faveurs que les grands et les puissants peuvent dispenser; souvent c'est par faiblesse, c'est par amour de sa tranquillité, pour ne point se faire d'ennemis, pour ne point se donner la peine de défendre les droits de la vertu et de la vérité, qu'il se fait lâchement l'approbateur de la conduite de ceux qui l'entourent. Alors tous ses discours, toutes ses démarches n'ont qu'un but, celui de chercher des adoucissements à la vérité, de trouver des tempéraments pour la réconcilier avec les préjugés et les passions de ceux avec lesquels il a à vivre. De là, son application constante à ne la leur montrer jamais que par les endroits par où elle peut plaire, à éviter toute parole de blâme, à pallier les défauts les plus visibles, à excuser les vices les plus déplorables; et, comme toutes les passions, dit Massillon, ressemblent toujours à quelque vertu, à se couvrir des apparences de la sincérité et de la franchise, à la faveur de cette ressemblance.

« L'esprit du monde, dit encore cet admirable moraliste, n'est qu'un commerce de souplesse, d'égards, de complaisances, d'attentions, de ménagements. Il faut n'avoir point de sentiments à soi, penser toujours avec le plus grand nombre ou du moins avec le plus fort; avoir des suffrages toujours prêts, pour ainsi dire, et n'attendre pour les donner que le moment où ils peuvent être agréables. Il faut pouvoir sourire à une impiété, applaudir à une obscénité finement enveloppée, accoutumer ses oreilles aux traits les plus vifs et les plus cruels de la médisance, donner des éloges à l'ambition et à l'envie de parvenir. Enfin, quand on veut vivre dans le monde, il faut penser ou du moins parler comme le monde. On entre peu à peu, et sans s'en apercevoir soi-même, dans les préjugés, dans les excuses, dans les vaines raisons dont les gens du monde se servent pour justifier leurs abus. A force de les fréquenter, on ne les trouve plus si coupables; on devient même l'apologiste presque de leur mollesse, de leur oisiveté, de leur faste,

de leur ambition, de leurs haines, de leurs jalousies; on s'accoutume de donner, comme le monde, à toutes les passions des noms adoucis; et ce qui nous affermit dans ce nouveau système de conduite; c'est qu'il a pour lui les suffrages des mondains, c'est que le monde donne à notre lâcheté les noms spécieux de modération, d'élévation d'esprit, d'usage du monde, de talent pour rendre la vertu aimable; et à la conduite contraire, les noms odieux de petitesse, de rusticité, d'excès et de dureté propres seulement à éloigner du bien, et à rendre la piété odieuse et méprisable. Ainsi, par reconnaissance, on traite obligeamment un monde qui rend à notre lâcheté tous les honneurs et tous les hommages dûs à la prudence : on le croit plus innocent, depuis qu'il nous trouve plus estimables; on fait plus de grâce à ses vices, depuis qu'il a métamorphosé lui-même nos vices en vertus. »

Voulons-nous des exemples plus directs des sophismes où nous engage l'esprit de flatterie? C'est encore Massillon qui nous les fournira : « Tous les jours, dit-il, devant un ambitieux, nous parlons de l'amour de la gloire, et du désir de parvenir, comme des seuls penchants qui font les grands hommes. Nous flattons son orgueil; nous allumons ses désirs par des espérances et par des prédictions flatteuses et chimériques; nous nourissons l'erreur de son imagination, en lui rapprochant des fantômes dont il se repaît sans cesse lui-même. Nous osons peut-être en général plaindre les hommes de tant s'agiter pour des choses que le hasard distribue, et que la mort va nous ravir demain; mais nous n'osons blamer l'insensé qui sacrifie à cette fumée son repos, sa vie et sa conscience.

Devant un vindicatif, nous justifions son ressentiment et sa colère; nous adoucissons son crime dans son esprit, en autorisant la justice de ses plaintes. Nous ménageons sa passion, en exagérant le tort de son ennemi. Nous osons peut-être dire qu'il faut pardonner; mais nous n'osons pas ajouter que le premier degré du pardon, c'est de ne plus parler de l'injure qu'on a reçue.

« Devant un courtisan mécontent de sa fortune, et jaloux de celle des autres, nous lui montrons ses concurrents par les endroits les moins favorables. Nous jetons habilement un nuage sur leur mérite et sur leur gloire, de peur qu'elle ne blesse les

sur leur mérite et sur leur gloire, de peur qu'elle ne blesse les yeux jaloux de celui qui nous écoute. Nous diminuons, nous obscurcissons l'éclat de leurs talents et de leurs services; et par nos ménagements injustes, nous aigrissons sa passion; nous l'aidons à s'aveugler, et à regarder comme des honneurs qu'on lui ravit, tous ceux qu'on répand sur ses rivaux.

» Devant un prodigue, ses profusions ne sont plus, dans notre bouche, qu'un air de générosité et de magnificence. Devant un avare, sa dureté et sa sordidité ne sont plus qu'une sage modération, et une bonne conduite domestique. Devant un grand, ses préjugés et ses erreurs trouvent toujours en nous des apologies toutes prêtes. On respecte ses passions, comme son autorité, et ses préjugés deviennent toujours les nôtres. »

De tous les mauvais penchants du cœur, l'esprit d'adulation est peut-être le plus dangereux, parce qu'il n'en est pas de plus contraire à la vérité. Car le flatteur ne s'applique qu'à une chose : mentir à sa propre conscience et à celle d'autrui. Séduire et endormir les grands et les rois par d'officieux mensonges, déguiser leurs actions les plus criminelles sous des noms respectables, encourager leurs vices et leurs désirs les plus injustes par des éloges imposteurs, les entourer enfin d'une atmosphère d'erreur qui ne permette plus à la vérité de pénétrer jusqu'à eux, n'est-ce pas sa tâche de tous les instants? Massillon n'établit pas de différence entre flatter ses maîtres et les trahir. « La perfidie qui les trompe, dit-il, est aussi criminelle que celle qui les détrône : la vérité est le premier hommage qu'on leur doit.... On ne tient plus à l'honneur et au devoir dès qu'on ne tient plus à la vérité, qui seule honore l'homme, et qui est la base de tous les devoirs. La même infamie qui punit la perfidie et la révolte devrait être destinée à l'adulation.... Car il est aussi criminel d'attenter à la bonne foi des princes, qu'à leur personne sacrée; de manquer à leur égard de vérité, que de manquer de fidélité; puisque l'ennemi qui veut nous perdre est encore moins à craindre que l'adulateur qui ne cherche qu'à nous plaire. »

Mais sans nous élever à ces graves considérations, et pour ne parler que de ces louanges si communes qu'on prodigue indifféremment à tout le monde, par suite de cet esprit de

complaisance trop ordinaire dans le commerce habituel de la vie, nous dirons que cette profusion d'éloges distribués avec si peu de discernement et de sincérité, et dont cependant la vanité d'autrui est si aisément la dupe, si elle n'offre pas les dangers de la flatterie qui corrompt les grands et les rois, ne laisse pas de porter des atteintes funestes à la société, par la confusion qu'elle introduit dans le langage, et qui du langage passe infailliblement dans les esprits. Car, selon la remarque de Port-Royal, il est impossible que ceux qui s'accoutument à louer tout, ne s'accoutument pas aussi à approuver tout; mais quand la fausseté ne serait que dans les paroles, et non dans l'esprit, cela suffit pour en éloigner ceux qui aiment sincèrement la vérité.

Il n'est pas nécessaire, ajoute l'auteur, de reprendre tout ce qu'on voit de mal; mais il est nécessaire de ne louer que ce qui est véritablement louable. Autrement, l'on jette, ceux qu'on loue de cette sorte dans l'illusion, l'on contribue à tromper ceux qui jugent de ces personnes par ces louanges, et l'on fait tort à ceux qui en méritent de véritables, en les rendant communes à ceux qui n'en méritent pas : enfin, l'on détruit toute la foi du langage, et l'on brouille toutes les idées des mots, en faisant qu'ils ne soient plus signes de nos jugements et de nos pensées, mais seulement d'une civilité extérieure, qu'on veut rendre à ceux que l'on loue, comme pourrait être une révérence; car c'est tout ce que l'on doit conclure des louanges et des compliments ordinaires. »

Triste sort de la vérité d'avoir une ennemie dans chacune de nos passions, et d'avoir autant à craindre de l'amour que de la haine; de la complaisance servile qui accepte pour vrai tout ce qu'on lui dit, et de la contradiction envieuse qui tient pour fausses toutes les paroles d'autrui; de l'esprit de dénigrement qui incrimine les actions les plus innocentes, et de l'esprit d'adulation qui justifie les actions les plus honteuses. Que conclure de là, sinon que l'absence de toute passion est la condition indispensable pour bien juger, et qu'il n'y a chance d'éviter l'erreur qu'autant que la raison seule, la pure raison dégagée de tout lien d'amour-propre, se met à la recherche de la vérité.

3° Si l'amour-propre et l'intérêt nous égarent dans les jugements que nous portons sur les autres hommes, ils ne nous égarent pas moins dans les jugements que nous portons sur les choses. Lorsque nous avons quelque intérêt à ce que les choses soient comme nous voudrions qu'elles fussent, il est bien rare que notre imagination, entraînée dans le sens de notre passion, ne nous les présente pas sous l'aspect qui nous plaît, et successivement sous des aspects différents, selon que nos intérêts et nos affections changent, selon que la nature de nos passions nous rapproche ou nous éloigne de tel objet. Alors ce qui était vrai pour nous dans telle circonstance donnée, devient faux dans telle autre circonstance; ce qui était faux devient vrai, et c'est à peine si nous nous apercevons de ces variations et de ces inconstances, parce que notre passion, c'est nous-mêmes, et que changer d'avis, c'est toujours être nous-mêmes. Si l'on considère en effet que nos rapports avec les choses dépendent en grande partie du point de vue sous lequel il nous plaît de nous placer, et que ce point de vue dépend lui-même du choix de notre volonté, se déterminant presque toujours sous l'influence de nos goûts et de nos désirs, on concevra comment la passion devient en quelque sorte le seul moyen d'apprécier les objets soumis à notre jugement. Jugeons-nous ordinairement les fautes que nous avons commises aussi sévèrement que nous jugeons celles d'autrui? Les voyons-nous aussi clairement, aussi distinctement condamnables? Nous appliquons-nous à nous-mêmes les mêmes principes de conduite, les mêmes règles de morale, que nous appliquons aux autres? Ces principes que nous trouvons si vrais, ces règles que nous trouvons si justes pour les autres, ne les trouvons-nous pas souvent fort sévères, fort contestables, fort injustes même, quand il s'agit de s'en servir pour juger nos propres actions? Nous déclarons très-blâmable, très-opposé à l'honneur et à la bonne foi, un mensonge, une parole contraire à la sincérité et à la franchise; mais combien d'excuses n'avons-nous pas toutes prêtes pour trouver ce mensonge, cette restriction mentale, pardonnable et même innocente, si nous en avons besoin pour sauver nos intérêts, pour nous soustraire à quelque nécessité dangereuse? Ainsi l'amour-propre produit en nous un véritable

aveuglement qui nous cache la vraie nature des choses, et qui nous montre tout sous un faux jour.

« Si nous sommes dans l'affliction, nos peines, dit Massillon, nous paraissent toujours excessives, par l'excès de l'amour que nous nous portons à nous-mêmes ; et c'est la vivacité de notre amour-propre qui forme celle de nos souffrances. Nos pertes ne deviennent si douloureuses que par nos attachements outrés qui nous liaient aux objets perdus : on n'est vivement affligé que lorsqu'on est vivement attaché ; et l'excès de nos afflictions est toujours l'excès de nos amours injustes. Tout ce qui nous regarde, nous le grossissons toujours ; cette idée même de singularité dans nos malheurs flatte notre vanité, en même temps qu'elle autorise nos murmures. »

S'agit-il de juger de la conduite des empires, ou même de la conduite de la Providence, dans le gouvernement du monde, l'amour-propre est la mesure selon laquelle nous inclinons à apprécier toutes choses. C'est cet amour-propre qui nous dérobe la vue de tout ce qu'il y a de bon, de sage et de salutaire dans les dispositions de ceux qui président aux destinées de la société, pour ne nous laisser voir que ce qu'il y a de contraire à notre manière de concevoir, à nos désirs, à nos espérances. « Comme notre amour-propre, dit encore Massillon, nous fait croire que nous avons seuls la sagesse en partage, tout ce qui ne s'ajuste pas à nos vues et à nos lumières dans l'arrangement des choses d'ici-bas, trouve auprès de nous sa condamnation et sa censure. Nous voudrions que les places et les dignités fussent dispensées à notre gré ; que nos vues et nos conseils réglassent la fortune publique ; que les faveurs ne tombassent que sur ceux auxquels notre suffrage les avait déjà destinées ; que les événements publics ne fussent conduits que par les mesures que nous aurions nous-mêmes choisies. » Cette prévention complaisante en faveur de nos propres pensées, non-seulement nous empêche d'apercevoir dans les desseins et les combinaisons qui ne sont pas les nôtres, ce qu'il y a de vrai, de raisonnable et de sagement ordonné, mais encore nous met dans l'impossibilité de reconnaître ce qu'il y a de faux, d'impraticable ou d'absurde dans nos conceptions.

S'agit-il de juger, non plus les conseils et les moyens, mais

les événements eux-mêmes; nous en jugeons encore d'après leur rapport de conformité ou d'opposition avec nos intérêts ; les déclarant heureux ou funestes, selon qu'ils nous ont été utiles ou nuisibles, et ne les envisageant jamais sous un point de vue général, et dans leur rapport avec le bien universel.

Mais où la puissance des préjugés qui ont leur source dans l'amour-propre apparaît dans toute sa force, ce sont les jugements que nous portons sur des systèmes, sur des théories qui viennent contredire nos idées, et renverser tous les principes que nous nous étions posés à nous-mêmes. Comment sortir de la routine intellectuelle qu'on s'est faite? Comment rompre l'habitude d'envisager les choses d'une certaine manière? Comment détruire l'association qui s'est établie dans notre esprit entre telles et telles idées, tels et tels faits? Cette routine nous paraissait confirmée par l'expérience et la pratique; ce point de vue, c'était celui sous lequel nous avions constamment considéré les choses, et avec lequel nous étions tellement familiers, que nous ne pensions pas même qu'on pût les voir par un autre côté; cette association, elle est invétérée en nous, elle résulte de la constitution même de notre intelligence, de l'ordre dans lequel nous avons perçu les objets, elle s'est identifiée avec nous. Comment parviendrons-nous à séparer ce qui est si intimement uni? Et comment, avec de telles dispositions d'esprit, pourrons-nous entrer dans des idées si inconciliables avec les nôtres? Voilà ce qui nous explique pourquoi les inventions les plus belles et les mieux appuyées sur des faits incontestables ont trouvé de tout temps des contradicteurs si obstinés dans les partisans des anciens systèmes; pourquoi il a été si difficile, malgré leur évidence, de faire admettre à une foule d'esprits prévenus, la réalité des découvertes si importantes faites de nos jours en astronomie, en physique, en médecine, en anatomie; pourquoi le système de Ptolémée a si long-temps prévalu contre celui de Copernic et de Galilée; pourquoi la pesanteur de l'air a eu tant de peine à triompher de l'horreur de la nature pour le vide; pourquoi tant de médecins sont morts dans l'incrédulité par rapport au phénomène de la circulation du sang. En effet, comment eux, qui ne s'étaient pas encore avisés de toutes ces choses, auraient-

ils pu concevoir qu'ils s'étaient trompés jusqu'alors? Si tout cela était vrai, comment l'auraient-ils ignoré? Donc cela ne peut pas être; donc cela n'est pas. Ainsi l'amour-propre nous ôte le sens de la vérité, parce qu'il nous ôte la défiance modeste de nous-mêmes, qui nous porterait à douter de notre science; et par conséquent la volonté de soumettre les choses à un nouvel et consciencieux examen.

Un autre effet de l'amour-propre, c'est cette excessive délicatesse qui nous prévient contre les paroles ou les discours d'autrui, quand la forme manque de grâce et d'élégance, quand la tournure simple et sans art, ne frappe pas l'esprit par quelque chose de fin et de spirituel, ou ne flatte pas agréablement l'oreille par l'harmonie des sons. Qu'un mot vieilli, qu'une expression impropre, qu'une phrase mal sonnante, qu'une locution irrégulière échappe à un orateur, souvent il n'en faut pas davantage pour détruire aux yeux de certaines personnes tout l'effet des raisons les plus solides et les plus concluantes. On se persuade que celui qui néglige de revêtir sa pensée des ornements factices du langage est nécessairement un homme médiocre, sans portée, sans savoir; et du mépris que l'on conçoit pour son talent, on passe aisément au mépris des vérités qu'il exprime d'une manière si peu conforme à la fausse idée qu'on s'est faite de la véritable éloquence. En tout cela, il est évident que ce n'est pas la vérité qui nous importe, et que nous ne cherchons que nous-mêmes, c'est-à-dire la satisfaction de nos goûts, et le plaisir que nous procure un débit oratoire et une forme de style qui nous plaisent. « Car, dit Port-Royal, on est porté naturellement à croire qu'un homme a raison, lorsqu'il parle avec grâce, avec facilité, avec gravité, avec modération et avec douceur; et à croire, au contraire, qu'un homme a tort, lorsqu'il parle désagréablement, ou qu'il fait paraître de l'emportement, de l'aigreur, de la présomption dans ses actions et dans ses paroles. Cependant, si l'on ne juge du fond des choses que par ces manières extérieures et sensibles, il est impossible qu'on n'y soit souvent trompé; car il y a des personnes qui débitent gravement et modestement des sottises; et d'autres, au contraire, qui, étant d'un naturel prompt, ou qui, étant même *possédées* de quelque passion qui paraît dans leur visage ou

dans leurs paroles, ne laissent pas d'avoir la raison de leur côté. Il y a des esprits fort médiocres et très-superficiels qui, pour avoir été nourris à la cour, où l'on étudie et où l'on pratique mieux l'art de plaire que partout ailleurs, ont des manières fort agréables, sous lesquelles ils font passer beaucoup de faux jugements; et il y en a d'autres, au contraire, qui, n'ayant aucun extérieur, ne laissent pas d'avoir l'esprit grand et solide dans le fond. Il y en a qui parlent mieux qu'ils ne pensent, et d'autres qui pensent mieux qu'ils ne parlent. Ainsi, la raison veut que ceux qui en sont capables, n'en jugent point par ces choses extérieures, et qu'ils ne laissent pas de se rendre à la vérité, non-seulement lorsqu'elle est proposée avec ces manières choquantes et désagréables, mais lors même qu'elle est mêlée à quantité de faussetés; car une même personne peut dire vrai en une chose et faux dans une autre, avoir raison en ce point et tort en celui-là. »

Le désir de briller et de faire montre de notre esprit est encore une source féconde de faux jugements. La préoccupation où nous jette ce désir ambitieux détourne notre attention des vrais rapports qui existent entre les choses, et nous empêche de remarquer ce que notre pensée a de faux et de louche, pour ne nous laisser voir que ce qu'elle a de neuf, d'original, de piquant et de singulier; car c'est par ce côté que nous nous flattons qu'elle excitera la surprise, et nous méritera les applaudissements de nos auditeurs. Combien le désir de faire une pointe ou de dire un bon mot n'a-t-il pas produit de fausses pensées! Combien de faux raisonnements se sont glissés doucement dans la suite d'une période qu'on s'étudiait à arrondir artistement, et qui remplissait bien l'oreille! Combien de fois le bon sens n'a-t-il pas été sacrifié à la tentation de faire une figure, une comparaison qui nous paraissait ingénieuse, vive, frappante, et dans laquelle on se complaisait, quoiqu'elle manquât de justesse, et choquât toutes les règles du goût! On s'étourdit par le son de ses paroles; on se laisse prendre par la grandeur ou la nouveauté des images; la magnificence des expressions, l'harmonie de la phrase vous cache la pauvreté, le vide et la fausseté des idées; et l'on croit avoir dit de belles choses, des choses sublimes, parce qu'on

s'est laissé éblouir par l'éclat des métaphores et le vain bruit des mots.

Enfin, pour terminer cette longue énumération, qui est loin d'avoir épuisé la matière, combien la diversité des positions dans lesquelles nous nous trouvons ne diversifie-t-elle pas nos jugements sur les choses qui peuvent avoir quelque rapport avec le besoin que nous avons d'être heureux? L'idée qu'on se fait du bonheur est-elle la même chez les riches que chez les pauvres? La richesse, l'opulence, le pouvoir, sont-ils jugés de la même manière par tous les hommes? Leur prix, leur valeur ne varient-ils pas selon nos convoitises, selon l'état où nous sommes? Quel est celui qui envisage sa condition telle qu'elle est, en elle-même, et indépendamment de ses dégoûts, de ses ennuis, de son inconstance, de ses désirs, de ses craintes, de ses espérances? Tout ce qui nous est familier nous fatigue, tout ce qui est nouveau nous attire; parce que nous rapportons tout à nous, parce que nous mesurons tout sur nos affections, parce que l'amour-propre, en mêlant sans cesse les illusions de notre esprit aux réalités qui nous entourent, nous empêche presque toujours de faire une juste estimation des choses.

CHAPITRE II.

DES REMÈDES CONTRE L'ERREUR.

Faire connaître les causes de nos erreurs, c'est en indiquer les remèdes; signaler les divers écueils contre lesquels peut échouer notre raison, c'est fournir par cela même les moyens de nous en garantir. Si nous savons bien comment nous nous sommes trompés, ou comment nous pouvons nous tromper, nous marcherons en quelque sorte à coup-sûr dans les voies de la science, toutes les fois que nous voudrons sincèrement appliquer notre expérience à la recherche et au discernement de la vérité. Car un sublime privilége de la raison, qui doit nous consoler presque de son imperfection, c'est de pouvoir reconnaître ses propres écarts, et de porter en soi des règles infaillibles pour se corriger et se redresser elle-même.

Or, deux sortes de remèdes peuvent être opposés à l'erreur:

les uns destinés à nous en faire sortir, quand nous y sommes tombés ; les autres servant à nous préserver de celles où nous sommes menacés de tomber. Les détails dans lesquels nous sommes entrés dans le chapitre précédent, nous permettront dans celui-ci de nous restreindre à quelques indications sommaires.

ARTICLE I[er]. — *Des moyens de nous préserver de l'erreur.*

La première précaution à prendre contre l'erreur, c'est de suspendre notre affirmation dans les choses incertaines, c'est de ne juger que de ce que nous connaissons bien. Car nous ne nous trompons, que parce que nous nous hâtons d'affirmer avant de bien connaître, que parce que nous donnons inconsidérément notre adhésion à des choses dépourvues d'évidence. Nous éviterons donc l'erreur si nous n'affirmons que des choses évidentes et bien connues, si nous ne donnons notre consentement qu'autant que nous y serons irrésistiblement forcés par quelqu'un des motifs sur lesquels s'appuient nos jugements, selon la nature de la chose qui est l'objet de l'affirmation. Ainsi la précipitation d'esprit est le premier défaut contre lequel nous avons à nous prémunir.

Mais qui est-ce qui nous porte à précipiter notre jugement, avant d'avoir acquis une connaissance exacte et complète des choses? C'est d'abord l'ignorance, qui nous cache la véritable portée de notre intelligence, et qui nous empêche d'apercevoir les difficultés qui entourent les questions, et les diverses conditions que nous aurions à remplir pour bien juger. L'ignorant est téméraire, parce qu'il ne sait pas même ce qui constitue le savoir ou l'ignorance, et que la première apparence de raison lui paraît résoudre suffisamment ses doutes. Il décide avec une hardiesse présomptueuse, là où la science modeste s'abstient de prononcer par une sage défiance d'elle-même, et par le désir qu'elle a d'approfondir les choses avant d'adopter une opinion.

En second lieu, c'est l'infirmité même et l'imperfection de notre esprit, qui, faute de nous être bien connue, nous laisse

dans une confiance aveugle en nos propres forces, et nous induit sans cesse à dépasser les limites où notre raison devrait prudemment se renfermer. Si nous connaissions bien les bornes de nos facultés, nous serions moins prompts à précipiter nos jugements sur des choses qui ne sont peut-être pas de leur ressort, et nous comprendrions mieux la nécessité de suspendre notre affirmation, dans une infinité de cas où la conscience de notre faiblesse nous ferait craindre justement de tomber dans l'erreur. Nous pouvons triompher de l'ignorance, en travaillant à nous éclairer tous les jours davantage sur les choses que nous sommes obligés de savoir, à fortifier notre raison par la réflexion et l'expérience, et à nous mettre ainsi en garde contre toute illusion. Mais il n'y a point de remède contre l'imperfection naturelle de notre intelligence, si ce n'est la défiance de nous-mêmes, qui, si elle ne nous garantit pas entièrement de l'erreur, peut du moins nous faire éviter toutes celles qui résulteraient d'une présomption orgueilleuse, et de l'oubli malheureusement trop facile de la faiblesse de notre nature.

Le demi-savoir est encore une cause fréquente d'illusion, et par conséquent de précipitation dans les jugements. L'ignorant ne sait pas qu'il ignore ; mais le demi-savant croit savoir ce qu'il ne sait pas. Il a sur certaines choses des notions superficielles, une légère teinture des sciences et des arts. C'en est assez pour qu'il se croie le droit de prononcer sur toutes sortes de matières, même les plus étrangères aux objets de sa connaissance. « En un mot, dit M. Frayssinous, il n'a ni la sage retenue que le bon sens inspire, ni la lumière que donne une science profonde ; et comme sa vanité lui cache ce que ses prétentions ont de ridicule, il n'hésitera pas à s'ériger témérairement en juge des questions les plus difficiles et les plus graves. S'appliquer à acquérir une instruction solide sur les choses qu'on ne sait que d'une manière vague, et se renfermer avec soin dans les limites de sa spécialité, sans prétendre s'autoriser même de ce qu'on sait bien, pour décider témérairement sur des choses qu'on n'a ni approfondies ni même étudiées, tel est le conseil que la raison oppose à la présomption qui naît du demi-savoir. Mais l'amour-propre et la

paresse d'esprit permettent rarement à l'homme d'écouter ce conseil; l'amour-propre, qui l'empêche de comprendre la nécessité d'être réservé et modeste, et la paresse d'esprit, qui, s'effrayant des labeurs au prix desquels s'achète la vraie science, trouve plus commode de s'en tenir à un demi-savoir, et aime mieux ignorer que de se donner la peine d'apprendre.

Mais comment prévenir les erreurs auxquelles nous expose la science elle-même? La confiance qu'inspire un savoir réel ne semble-t-elle pas légitimée par les longues et consciencieuses études qui nous l'ont fait acquérir, par l'étendue de notre érudition, par la supériorité qu'elle nous donne sur les autres hommes? Mais la science la plus vaste, la mémoire la plus riche et la plus inépuisable ne remplacent pas le jugement, et ne dispensent pas d'ailleurs de la modestie et de la sage circonspection qui l'accompagne. On peut savoir beaucoup, et tomber cependant dans des égarements déplorables, si la science que l'on possède n'est qu'un amas confus de connaissances classées sans ordre et sans méthode, et non ramenées par une raison sévère à des principes certains. Alors tous ces trésors d'érudition embarrassent l'esprit bien plus qu'ils ne l'éclairent. La confusion, le désordre de nos idées s'augmente, précisément en raison de leur abondance et de leur variété; et au milieu des mille lueurs opposées qui nous éblouissent, il nous devient impossible de discerner la véritable. Ce qui importe, c'est donc beaucoup moins l'étendue de la science que la droiture du jugement; et notre jugement sera droit, si nous nous faisons une loi de ne rien affirmer *à priori* sur la foi d'une érudition souvent trompeuse, mais seulement après un examen sérieux et profondément réfléchi des questions sur lesquelles nous avons à prononcer, et d'après des motifs tirés du fond même du sujet, c'est-à-dire d'après l'évidence.

Lors même qu'on posséderait parfaitement les divers principes de vérité, si l'on ne savait pas en faire une juste application aux divers objets de la science humaine, cette connaissance ne serait pas pour nous une sauve-garde contre l'erreur. Elle serait même réellement un danger de plus, parce que la confusion de ces principes nous serait une occasion continuelle d'intervertir l'ordre de toutes les idées, et d'assimiler les cho-

ses les plus dissemblables. On évitera cette cause d'erreur, en distinguant avec soin les divers genres de connaissances, et en appliquant à chacun d'eux le genre de preuves qui lui convient. Les mathématiques ont leurs axiômes, la littérature a ses règles, la morale a ses principes, l'histoire a ses motifs de crédibilité, la foi a ses fondements et ses bases de certitude. Transporter dans le domaine de l'une des principes de jugement qui ne sont applicables qu'à un ordre de choses différent, c'est s'exposer infailliblement à se tromper.

Avoir soin de ne pas se laisser dominer par certaines idées, par l'esprit de système, par une pensée exclusive qui s'empare de nos affections et qui ramène tout à elle, sera le moyen de nous préserver des erreurs qui ont leur source dans la préoccupation. Préférer toujours la vérité à notre sentiment particulier, être prêt à faire le sacrifice même d'une opinion qui nous est chère, au désir sincère de lui rendre hommage, lorsqu'elle se montre à nous avec évidence ; accepter les faits que nous fournit l'observation, lors même qu'ils contrediraient notre idée favorite, et nous priveraient de l'honneur que nous nous promettions de nos prétendues découvertes ; recourir fréquemment à l'expérience, consulter les monuments, l'histoire, la raison, autant de fois qu'il le faut, pour nous assurer que nous ne cédons pas à quelque fascination d'amour-propre, mais à une conviction réelle ; enfin nous mettre dans une situation d'esprit qui nous dispose à faire abstraction de tout intérêt personnel, et à ne juger que d'après la réalité : voilà quelles sont les précautions à prendre contre les illusions qui ont leur source dans l'esprit de système.

En un mot, qui est-ce qui nous induit le plus souvent en erreur ? C'est la légèreté d'esprit, la paresse, la précipitation, l'excès de confiance dans le témoignage d'autrui, une indiscrète curiosité, l'orgueil, la vanité, la présomption, une passion quelconque qui nous aveugle, ou qui nous porte à prendre parti contre la vérité. Opposons à toutes ces causes une attention exacte donnée aux choses, un examen consciencieux, une prudente réserve, soit dans nos propres décisions, soit dans la foi que nous accordons au témoignage et aux affirmations des autres hommes, une sage retenue dans nos

recherches scientifiques, une modeste opinion de nous-mêmes, un esprit dégagé de toute idée préconçue, de toute prévention passionnée, de tout désir contraire à la vérité, et pour nous résumer en deux mots : la simplicité d'intention et la pureté d'affection.

« L'homme, dit l'auteur de l'Imitation, s'élève au-dessus de la terre sur deux ailes, la simplicité et la pureté.

» La simplicité doit être dans l'intention, et la pureté dans l'affection.

» La simplicité cherche Dieu ; la pureté le trouve et le goûte.....

» Si votre cœur était droit, alors toute créature vous serait un miroir de vie et un livre rempli de saintes instructions...

» Si vous aviez en vous assez d'innocence et de pureté, vous verriez tout sans obstacle. Un cœur pur pénètre le ciel et l'enfer. »

Quant aux erreurs qui viennent de l'ambiguité des mots, nous les éviterons si nous n'employons jamais que des mots dont le sens soit parfaitement déterminé. Or, pour cela, ayons toujours la précaution d'aller des choses aux mots, c'est-à-dire, commençons par nous faire des notions claires et distinctes des choses au moyen de l'attention, et donnons-leur ensuite des signes également distincts et invariables. Par ce moyen, la précision de notre langage répondra exactement à la précision de nos idées, et toute équivoque deviendra pour nous impossible. Si, d'ailleurs, nous avons soin, dans nos communications avec les autres hommes, de déterminer par d'exactes définitions la signification des mots que nous échangeons avec eux, nous éviterons par là toutes ces disputes et tous ces malentendus si fréquents qui troublent les relations sociales et au milieu desquelles la vérité reçoit toujours de fâcheuses atteintes.

Des définitions.

M. Laromiguière, dans sa douzième Leçon de philosophie, s'attache à faire voir comment l'indétermination des mots, qui déjà suppose l'indétermination des idées, ne peut nous conduire qu'à des idées toujours plus mal déterminées, jusqu'à

ce qu'enfin nous ne sachions plus ni ce qu'ont pensé les autres, ni ce que nous pensons nous-mêmes, et combien il importe de bien définir le sens des mots et la compréhension des idées. Mais, pour y réussir, que faut-il faire? L'éloquent professeur répondra lui-même à la question; on ne saurait trop méditer les conseils qu'il donne à ce sujet.

« Dans l'étude des sciences, dit-il, où la réalité physique de l'objet nous force de nous appuyer continuellement sur les choses, l'esprit, en opérant sur les mots et sur les idées, opère en quelque manière sur les choses elles-mêmes. Dans les sciences métaphysiques, au contraire, où l'objet ne tombe pas sous les sens, nous sommes exposés à perdre cet objet de vue et à opérer sur des idées sans modèle. Alors nous n'avons plus, à proprement parler, des idées; il ne nous reste que leurs signes; ou, pour mieux dire, nous n'avons ni idées ni signes, puisque les mots, ne portant plus rien à l'esprit, ont cessé d'être des signes : et comme dans nos raisonnements nous ne pouvons aller que des idées aux mots, ou des mots aux idées, il se trouve que, manquant d'idées, ou nous n'allons pas, ou, si nous allons, nous sommes aussitôt arrêtés, à moins qu'il ne nous suffise d'aller des mots aux mots, comme il n'arrive que trop souvent.

» Si nous ne confions les mots à la mémoire qu'après nous être assurés des idées qu'ils sont destinés à réveiller, le souvenir et l'emploi des mots sera le souvenir et l'emploi des idées; la lumière ne nous abandonnera jamais, et l'évidence marchera nécessairement avec le discours.

» Mais si nous avons contracté la malheureuse et presque incorrigible habitude d'aller des mots aux idées; c'est-à-dire, si nous nous flattons de trouver la vérité, en appuyant nos raisonnements sur des principes, des définitions, des propositions générales ou des axiômes que nous n'avons pas vérifiés avec soin, et qui peuvent être ou obscurs, ou équivoques, ou entièrement faux, nous ne pouvons, en partant ainsi des ténèbres, que nous enfoncer dans des ténèbres encore plus épaisses.

» Et cependant cette confiance aveugle en des mots qui nous trompent, et qui ne peuvent nous mener qu'à d'autres mots qui nous tromperont également, est dans tous les esprits : elle

est universelle ; et il nous est presque impossible de nous en délivrer entièrement, parce que tous ayant appris à parler avant de savoir penser, presque tous connaissant la plupart des termes des sciences avant d'en avoir les idées, c'est nous faire violence que d'intervertir une habitude qui est devenue une seconde nature.

» Une grande surveillance nous est donc nécessaire pour ne pas céder à ce penchant qui nous entraîne avec autant de facilité que de force. Toutes les fois qu'il se présentera un mot d'une valeur suspecte, gardons-nous de le laisser entrer dans nos discours ; il rendrait tout suspect. L'esprit, mal éclairé par une lumière douteuse, n'aurait jamais le sentiment de l'évidence ; et la vérité perdant le caractère qui la distingue de l'erreur, il nous deviendrait impossible de la reconnaître. »

Mais lorsque les idées qui sont l'objet de nos pensées et de nos raisonnements n'ont pas la clarté désirable, comme il arrive souvent, comment déterminer la signification des mots, puisqu'elle ne peut se déterminer que par la clarté et la précision des idées? Alors, dit M. Laromiguière, il faut attendre que l'idée soit mûrie par le temps et par la méditation. Jusque là toute définition est impossible : car les mots ne sont que des signes, et les signes n'ont de valeur que par la notion claire de ce qu'ils représentent. Alors, disons-nous, il faut faire ce que la nature elle-même enseigne aux nourrices à l'égard de leurs enfants : il faut commencer par aller aux choses, au moyen de la claire conception que nous cherchons à faire naître en nous, pour aller ensuite de la chose clairement conçue au mot qui sert à l'exprimer. Quel moyen employons-nous quand nous voulons nous faire comprendre de quelqu'un qui ne parle pas la même langue que nous? Nous n'en avons qu'un seul pour lui faire connaître quelle notion nous entendons exprimer par tel ou tel mot : c'est de lui suggérer d'une manière quelconque l'idée sur laquelle nous appelons son attention, soit en lui montrant l'objet auquel elle correspond, soit autrement ; et, lorsque nous croyons que cette idée est entrée dans son esprit, de prononcer à plusieurs reprises le mot par lequel nous la représentons dans le langage. La définition n'a pas d'autre but : définir, c'est montrer la chose qui est signifiée par le mot ;

c'est spécifier l'idée qu'il exprime et la déterminer de manière que l'idée et le mot soient inséparables, soit dans l'esprit de celui qui parle, soit dans l'esprit de celui qui écoute.

Mais qu'est-ce qu'une définition? Toute définition est une proposition par laquelle on explique la signification d'un mot; par conséquent, définir, c'est déterminer à l'aide d'autres mots dans quel sens on emploie un mot quelconque, ou de quelle notion il est ou l'on veut qu'il soit signe; ainsi ces propositions :

L'âme, c'est ce qui est en nous le principe de la pensée;

L'homme est un animal raisonnable;

Un triangle est une figure terminée par trois lignes droites;

La métaphysique est la science des principes, sont autant de définitions.

Mais il y a entre une proposition ordinaire et une définition cette différence essentielle, que dans la première il y a toujours deux idées, c'est-à-dire que l'idée du sujet est différente de celle de l'attribut; tandis que dans la définition il n'y a qu'une seule et même idée exprimée de deux manières différentes, par un seul mot dans le premier membre, et par plusieurs dans le second; à moins que la définition n'ait lieu par synonymie, c'est-à-dire par la substitution pure et simple d'un mot dont le sens est connu, à un autre mot dont la signification est ignorée : comme si, substituant, par exemple, le mot *compassion* au mot *pitié*, je définissais le second mot par le premier; en supposant que le sens de celui-ci fût inconnu et que ces deux mots fussent d'ailleurs exactement synonymes et n'exprimassent pas deux nuances du même sentiment.

Nous disons qu'il n'y a qu'une seule idée dans la définition et qu'il y en a deux dans la proposition simple. On en sera convaincu si l'on prend garde que le rapport marqué par le verbe est purement nominal dans la définition, tandis qu'il est intrinsèque dans la proposition ordinaire; c'est-à-dire que le caractère matériel auquel on peut reconnaître une définition, c'est qu'én en renversant les membres, le verbe *est* peut se traduire par : *est appelé*. Ainsi, dans cette définition :

Un triangle est une figure terminée par trois lignes droites; le mot expliqué, *triangle*, et l'explication du mot, *figure terminée par trois lignes droites*, sont signes d'une seule et

même notion. Par conséquent, ils peuvent se mettre indifféremment l'un pour l'autre, c'est-à-dire que l'attribut de la définition peut en devenir le sujet et réciproquement. Mais dans ces propositions simples :

La vertu est aimable ;

Dieu est juste ;

il y a véritablement deux idées distinctes et non identiques, dont l'une est attributive de la première et non simplement explicative ; car quand je dis : La vertu est aimable ; Dieu est juste; je ne veux pas dire que la *vertu* s'appelle *aimable* et que *Dieu* s'appelle *juste* ; mais je qualifie Dieu et la vertu, en ajoutant à l'idée de Dieu et à l'idée de vertu l'idée d'*aimable* et l'idée de *juste*, qui n'étaient pas d'abord exprimées, mais que j'affirme être renfermées dans les premières ou faire partie du sujet. Pour mieux nous faire comprendre, si l'on définit la logique, *l'art de raisonner*, *l'art de raisonner* sera la logique elle-même, et non pas seulement une propriété de la logique, une partie de la logique. Mais si l'on dit : La logique est utile, l'idée d'utilité sera le signe d'un attribut qui appartient bien à la logique, mais dont l'absence ou la négation n'empêcherait pas la logique d'être ce qu'elle est en elle-même, c'est-à-dire *l'art de raisonner*.

« Il suit de là, dit M. Laromiguière, qu'on peut prouver, attaquer, accorder, nier la vérité ou la fausseté d'une simple proposition, mais non d'une définition. On peut soutenir que *la logique ajoute à la rectitude naturelle de l'esprit* ; on peut le nier, mais on ne peut pas nier que *la logique ne soit l'art de raisonner*. La raison en est évidente. La vérité d'une simple proposition porte sur les idées ; au lieu que la vérité d'une définition est purement nominale.

» S'il plaisait à un écrivain de définir la logique *l'art de régler les mouvements du cœur*, on pourrait bien lui reprocher de changer la langue, de se mettre en opposition avec l'usage : on pourrait l'accuser de parler d'une manière inintelligible et cesser de converser avec un esprit aussi bizarre ; on pourrait même lui nier comme un fait que *la logique soit l'art de régler les mouvements du cœur*, puisque, par le fait, c'est *l'art de raisonner* et non *l'art de régler les mouvements du cœur*,

mais on ne pourrait pas lui contester le droit de faire signifier au mot *logique* l'art de régler les mouvements du cœur, ou tout ce qui lui viendrait en fantaisie; car, comme dit Pascal: « Il n'y a rien de plus permis que de donner à une chose qu'on » a clairement désignée un nom tel qu'on voudra. » Il est vrai qu'en usant de cette permission on s'expose à parler et à écrire pour soi seul; mais enfin, si l'on blesse l'usage, ou le bon sens, ou le goût, on ne blesse pas la vérité. »

Ceci nous paraît beaucoup trop absolu. *On blesse toujours la verité quand on blesse l'usage, le bon sens et le goût.* Ce qu'ajoute immédiatement M. Laromiguière le met d'ailleurs en contradiction avec lui-même; car, à propos de la définition que certains philosophes ont donnée du *temps*, en cette manière, *le temps est la mesure du mouvement*, il fait observer avec raison, 1° qu'il est faux que le temps soit *la mesure du mouvement*, car la mesure du mouvement ne peut être qu'un mouvement, comme la mesure d'une ligne ne peut être qu'une ligne, etc.; 2° que la mesure du mouvement peut être, tout au plus, une propriété du temps; mais qu'elle n'est pas le temps. Il a beau dire qu'on ne s'est divisé sur cette prétendue définition que parce qu'elle n'en est pas une, et qu'on ne disputait, en définitive, que sur une simple proposition. Ce n'est là qu'une subtilité. Le fait est que ceux qui ont donné cette définition l'ont donnée comme définition. Elle s'est trouvée fausse, de l'aveu de M. Laromiguière; donc il y a des définitions fausses : donc c'est une exagération de dire que toute définition est inattaquable sous le rapport de sa vérité; car du moment qu'elle l'est sous le rapport de sa bonté, elle l'est par cela même sous le rapport de sa vérité, puisque toute définition qui n'est pas bonne, c'est-à-dire *qui n'est ni claire, ni exacte, ni réciproque, ou convenant à tout le défini et au seul défini,* est fausse et manque le but de toute définition.

Cette assertion de M. Laromiguière, que toute définition est inattaquable, tient à la manière dont il avait conçu la réponse à faire à la question de savoir si les définitions portent sur les mots ou sur les choses. Selon lui, la distinction de la définition en définition de mots et définition de choses est sans réalité. *La même définition* peut être définition de mots pour l'un et

définition de choses pour l'autre, et même tantôt l'une et tantôt l'autre pour le même individu, selon la diversité des circonstances. On a été plus loin, et l'on a dit que toute définition est en même temps définition de mots et définition de choses ; attendu qu'il est impossible de faire connaître de quelle notion un mot est le signe sans faire connaître quelle est la chose, objet de cette notion, comme aussi de faire connaître quelle est la chose objet d'une notion, sans faire connaître le sens du mot qui est le signe de cette chose.

Nous maintiendrons toutefois la distinction établie par les anciennes logiques, parce qu'elle est réelle et incontestable. En effet, la définition répond à deux besoins de l'esprit humain. Le premier de ces besoins, c'est de comprendre ses semblables et de s'en faire comprendre. Le langage ne peut être un moyen de communication intellectuelle, qu'autant que le sens des mots est bien déterminé. Le second, c'est de connaître la nature des choses, autant du moins qu'il est donné à l'homme de la connaître : c'est là l'objet de la science. Autre chose est fixer la signification des mots, afin que le même mot appelle la même idée dans l'esprit de celui qui écoute que dans l'esprit de celui qui parle ; autre chose est déterminer l'idée qu'on doit se faire des objets dont on parle. Pour s'entendre, il suffit que les interlocuteurs attachent aux mêmes mots les mêmes idées. Mais pour être dans le vrai, il faut que les idées exprimées par les mots soient justes, exactes, et correspondent à la vraie nature des choses. Il y a donc des définitions de mots, et des définitions de choses ; les premières ayant pour objet d'indiquer le sens qu'on donne aux mots qu'on emploie, les autres destinées à faire connaître les faits ou les êtres, et de les distinguer de tout ce qui n'est pas eux.

Les définitions de mots, n'ayant pour but que de fixer l'acception qu'on leur donne, sont arbitraires et conventionnelles ; « car, dit Port-Royal, chaque son étant indifférent de soi-même et par sa nature, à signifier toutes sortes d'idées, il m'est permis, pour mon usage particulier, et pourvu que j'en avertisse les autres, de déterminer un son à signifier précisément une certaine chose, sans mélange d'aucun autre. » Tout écrivain, tout philosophe a droit de faire sa langue ; on n'exige

de lui qu'une précaution, s'il tient à être compris : c'est de déterminer la signification des mots qu'il emploie, par des définitions claires et qui préviennent toute ambiguïté. « Un homme qui ferait sa langue lui-même, dit M. Laromiguière, n'aurait jamais besoin de chercher des définitions ; il lui suffirait de se rappeler les circonstances où il aurait imaginé un mot, pour en connaître la signification. » Oui, sans doute; mais s'il n'avait pas besoin de définitions pour lui, il en aurait besoin pour se mettre en rapport avec les autres. Mais comme, en réalité, aucun de nous n'a fait la langue qu'il parle, nous sommes dans la nécessité de recourir sans cesse aux définitions, pour avoir l'explication des mots, ou pour la donner aux autres. Malheureusement, les mots, dans aucune langue, n'ont une signification constante et invariable. Souvent, ils prennent plusieurs acceptions; quelquefois même ils n'ont pas de sens déterminé. « Il faut donc alors, dit M. Laromiguière, que les définitions soient insuffisantes, ou qu'elles soient arbitraires. » Nous répondrons que tout cela prouve la nécessité bien plus que l'inutilité des définitions. Car si un mot a plusieurs acceptions, il y a obligation de définir, pour éviter l'équivoque du langage : c'est celle où se trouve tout écrivain qui, craignant que tel mot ne soit pris dans un sens contraire à sa pensée, avertit ses lecteurs qu'ils doivent l'entendre dans telle acception, et non pas dans telle autre. Si le mot n'a pas de signification déterminée, à plus forte raison sera-t-il nécessaire de définir, si l'on veut que le mot prononcé apporte quelque idée à l'esprit. Dans ces deux cas, la définition sera arbitraire, et elle doit l'être ; parce que tout homme a droit de donner un sens à un mot qui n'en a point, ou de choisir, entre deux ou trois acceptions également consacrées par l'usage, celle qui convient le mieux au besoin de sa pensée. En déterminant, par sa définition, la signification qu'il a choisie, il a fait tout ce qu'on peut légitimement exiger de lui. Mais là s'arrête son droit. Car, sous prétexte d'éclaircir le sens des mots, il ne peut, sans absurdité, bouleverser toute la langue, changer tous les usages reçus, refaire toutes les définitions anciennes, et détacher à son tour toutes les idées des expressions qui en étaient les symboles, pour transporter ces

signes à des idées toutes différentes. Il faut de la fixité dans les langues, et c'est cette fixité qui en fait la perfection. A la vérité nous reconnaissons, avec M. Laromiguière, qu'il y a dans notre esprit infiniment plus d'idées ou de nuances d'idées qu'il n'y a de mots dans la langue. Comment donc l'écrivain trouvera-t-il le moyen de rendre toutes les modifications de la pensée, si la signification des mots est constante et invariable, si elle ne change pas d'une manière plus ou moins sensible, afin de se prêter à toutes les formes et à tous les progrès de la pensée? Mais d'abord, il faut bien créer de nouveaux mots, pour exprimer les nouvelles acquisitions de l'observation et de la science : c'est ce que l'on fait tous les jours. D'un autre côté, nous ne prétendons pas qu'il faille absolument s'abstenir d'attribuer une pluralité d'acceptions aux mots, afin de pouvoir rendre toutes ces nuances délicates, qu'une civilisation raffinée nous fait saisir dans la pensée humaine. Mais *nous disons que ces nouvelles acceptions une fois reçues et consacrées par l'usage, ne peuvent plus être changées*; et c'est précisément pour les fixer dans le langage, qu'ont été faits notre Dictionnaire de l'Académie et tous les dictionnaires analogues. C'est dans ce sens que nous entendons qu'une langue doit être invariable dans la signification des mots.

Si la définition des mots est arbitraire et conventionnelle, du moins dans les limites que nous venons de poser, il n'en est pas de même de la définition des choses, qui doit être *l'expression* fidèle de l'objet qu'elle veut faire connaître, et la *représentation* de l'être tel qu'il est. « Il ne dépend point de la volonté des hommes, dit Port-Royal, que les idées comprennent ce qu'ils voudraient qu'elles comprissent; de sorte que, si, en voulant les définir, nous attribuons à ces idées quelque chose qu'elles ne contiennent pas, nous tombons nécessairement dans l'erreur. » Le fait ou l'être que je veux définir est objectif, et il ne dépend pas de moi d'en resserrer ou d'en reculer les limites. *Ainsi*, je fais une définition de mots, si, distinguant les mots *sensation* et *impression*, je fais signifier au premier une *modification de l'âme*, et au second une *modification des organes*. Mais je fais une définition de choses, si je définis l'homme *un animal raisonnable*, parce qu'ici ma définition

de lui qu'une précaution, s'il tient à être compris : c'est de déterminer la signification des mots qu'il emploie, par des définitions claires et qui préviennent toute ambiguité. « Un homme qui ferait sa langue lui-même, dit M. Laromiguière, n'aurait jamais besoin de chercher des définitions ; il lui suffirait de se rappeler les circonstances où il aurait imaginé un mot, pour en connaître la signification. » Oui, sans doute ; mais s'il n'avait pas besoin de définitions pour lui, il en aurait besoin pour se mettre en rapport avec les autres. Mais comme, en réalité, aucun de nous n'a fait la langue qu'il parle, nous sommes dans la nécessité de recourir sans cesse aux définitions, pour avoir l'explication des mots, ou pour la donner aux autres. Malheureusement, les mots, dans aucune langue, n'ont une signification constante et invariable. Souvent, ils prennent plusieurs acceptions ; quelquefois même ils n'ont pas de sens déterminé. « Il faut donc alors, dit M. Laromiguière, que les définitions soient insuffisantes, ou qu'elles soient arbitraires. » Nous répondrons que tout cela prouve la nécessité bien plus que l'inutilité des définitions. Car si un mot a plusieurs acceptions, il y a obligation de définir, pour éviter l'équivoque du langage : c'est celle où se trouve tout écrivain qui, craignant que tel mot ne soit pris dans un sens contraire à sa pensée, avertit ses lecteurs qu'ils doivent l'entendre dans telle acception, et non pas dans telle autre. Si le mot n'a pas de signification déterminée, à plus forte raison sera-t-il nécessaire de définir, si l'on veut que le mot prononcé apporte quelque idée à l'esprit. Dans ces deux cas, la définition sera arbitraire, et elle doit l'être ; parce que tout homme a droit de donner un sens à un mot qui n'en a point, ou de choisir, entre deux ou trois acceptions également consacrées par l'usage, celle qui convient le mieux au besoin de sa pensée. En déterminant, par sa définition, la signification qu'il a choisie, il a fait tout ce qu'on peut légitimement exiger de lui. Mais là s'arrête son droit. Car, sous prétexte d'éclaircir le sens des mots, il ne peut, sans absurdité, bouleverser toute la langue, changer tous les usages reçus, refaire toutes les définitions anciennes, et détacher à son tour toutes les idées des *expressions* qui en étaient les symboles, pour transporter ces

signes à des idées toutes différentes. Il faut de la fixité dans les langues, et c'est cette fixité qui en fait la perfection. A la vérité nous reconnaissons, avec M. Laromiguière, qu'il y a dans notre esprit infiniment plus d'idées ou de nuances d'idées qu'il n'y a de mots dans la langue. Comment donc l'écrivain trouvera-t-il le moyen de rendre toutes les modifications de la pensée, si la signification des mots est constante et invariable, si elle ne change pas d'une manière plus ou moins sensible, afin de se prêter à toutes les formes et à tous les progrès de la pensée? Mais d'abord, il faut bien créer de nouveaux mots, pour exprimer les nouvelles acquisitions de l'observation et de la science : c'est ce que l'on fait tous les jours. D'un autre côté, nous ne prétendons pas qu'il faille absolument s'abstenir d'attribuer une pluralité d'acceptions aux mots, afin de pouvoir rendre toutes ces nuances délicates, qu'une civilisation raffinée nous fait saisir dans la pensée humaine. Mais nous disons que ces nouvelles acceptions une fois reçues et consacrées par l'usage, ne peuvent plus être changées; et c'est précisément pour les fixer dans le langage, qu'ont été faits notre Dictionnaire de l'Académie et tous les dictionnaires analogues. C'est dans ce sens que nous entendons qu'une langue doit être invariable dans la signification des mots.

Si la définition des mots est arbitraire et conventionnelle, du moins dans les limites que nous venons de poser, il n'en est pas de même de la définition des choses, qui doit être l'expression fidèle de l'objet qu'elle veut faire connaître, et la représentation de l'être tel qu'il est. « Il ne dépend point de la volonté des hommes, dit Port-Royal, que les idées comprennent ce qu'ils voudraient qu'elles comprissent; de sorte que, si, en voulant les définir, nous attribuons à ces idées quelque chose qu'elles ne contiennent pas, nous tombons nécessairement dans l'erreur. » Le fait ou l'être que je veux définir est objectif, et il ne dépend pas de moi d'en resserrer ou d'en reculer les limites. Ainsi, je fais une définition de mots, si, distinguant les mots *sensation* et *impression*, je fais signifier au premier une *modification de l'âme*, et au second *une modification des organes*. Mais je fais une définition de choses, si je définis l'homme *un animal raisonnable*, parce qu'ici ma définition

tombe sur la nature de l'homme, et non sur la signification du mot homme.

Mais ceci nous autorise à prendre le contre-pied de ce qui est dit dans la Logique de Port-Royal, qui conclut de ce que les définitions de mots sont arbitraires et ne peuvent être contestées, qu'elles peuvent être prises pour principes, tandis que les définitions de choses étant de véritables propositions qui peuvent être niées par ceux qui y trouvent quelque obscurité, ont besoin d'être prouvées par d'autres propositions, et ne peuvent jamais être considérées comme axiômes. C'est tout le contraire qu'il fallait dire. Par cela même que la définition de mots est arbitraire, elle est variable, et ce qui est variable ne peut jamais servir de principes. Autrement les principes ne seraient plus des vérités générales, universelles; et ne pourraient plus servir de base au raisonnement. Pour que le raisonnement aboutisse à des résultats certains, il doit porter sur des idées et non sur des mots, et ces idées elles-mêmes doivent correspondre à des réalités. Combiner des mots seulement, c'est combiner des acceptions variables, c'est ne rien prouver. Il en résulte que les définitions de choses peuvent seules être des principes, parce que si elles sont vraies, elles ne sont vraies, c'est-à-dire exactes, que parce qu'elles représentent la nature même des êtres, et que ce n'est qu'à la condition d'être objectives qu'elles peuvent être prises pour principes. Ainsi quand je dis que la chose appelée *parallélogramme* est une figure rectiligne de quatre côtés, dont les côtés opposés sont parallèles et égaux, et que l'*être* appelé homme est un animal raisonnable, ou une intelligence servie par des organes, j'énonce de véritables principes, dont on ne peut contester la vérité. Qui oserait soutenir en effet que l'homme n'est pas un animal doué de raison? Cependant toutes les définitions de choses sont loin d'être des principes. Car beaucoup sont fausses, inexactes, et au lieu de déterminer la nature des êtres, ne sont propres qu'à induire en erreur sur leur véritable caractère et sur l'idée qu'on doit s'en former. Ainsi M. Laromiguière a raison de critiquer les définitions suivantes:

Le mouvement est *l'acte d'un être en puissance en tant qu'il est en puissance.*

La métaphysique est *la science du possible en tant que possible.*

La paresse est *une tristesse de ce que les choses spirituelles sont spirituelles*, etc.

Parce que ces définitions, ou font mal connaître la nature de la chose définie, ou ne la font pas connaître du tout, en raison de l'obscurité des termes, ou même en donnent une idée entièrement fausse.

On distingue deux sortes de définitions : la définition par *description*, qui consiste à analyser une notion complexe, et à prononcer successivement les noms des différentes notions simples qu'elle renferme, et la définition par *désignation du genre et de l'espèce*, qui est proprement la définition des logiciens. Pour faire connaître une chose, disent-ils, c'est-à-dire pour la distinguer de tout ce qui n'est pas elle, il faut la rattacher à une classe plus étendue dont l'idée est présente à l'esprit et la désigner par une qualité qui n'appartienne qu'à elle. En un mot, deux idées, une idée générale de ressemblance, et une idée particulière de différence unies par l'affirmation, tels sont les éléments de toute définition. C'est ce qu'on exprimait dans les écoles, en disant que les définitions doivent se faire par le *genre* et par la *différence*, par le *genre prochain*, et par la *différence propre ou spécifique*. Ainsi, soit cette définition : *L'homme est un animal raisonnable.*

« L'idée d'*animal*, dit M. Laromiguière, a beaucoup plus d'étendue que celle d'homme : si je me contentais de dire que l'homme est un animal, je ne le ferais pas connaître : on pourrait le confondre avec un éléphant, un lion, etc. Pour que cette idée puisse servir à désigner l'homme, il faut donc lui ôter son excès d'étendue ; il faut restreindre cette étendue, jusqu'à ce qu'elle devienne égale à celle d'homme : or, c'est ce qu'on fait, en ajoutant à l'idée d'animal, celle de raisonnable. Ainsi, l'homme n'est plus un animal quelconque, il est l'animal raisonnable.

L'idée d'*animal* étant une idée générale, ou *générique*, on l'appelle *genre*, et l'idée de *raisonnable*, séparant, différenciant l'animal qu'on veut désigner, de tous les autres, on l'appelle *différence*.

» ... Le *genrre*, ou l'idée générale qu'on appelle de ce nom, ne doit pas être une idée trop générale, un genre trop éloigné, comme disent les logiciens ; il vaut mieux ordinairement employer le genre *prochain*. On définirait assez mal le *globe*, en disant que c'est une *chose* ronde, une *substance* ronde, un *être* rond, *ce qui est* rond. Les idées d'*être*, de *chose*, de *substance*, de *ce qui est* portent à l'esprit quelque chose de trop vague : dites avec plus de précision, un *globe* est un *corps* rond.

» Pareillement, on ne ferait pas connaître suffisamment l'*âme humaine* par la définition suivante, qu'on trouve dans quelques philosophes ; l'*âme est une substance qui sent*, ou *une substance capable de sensation*, parce que la *différence* exprimée par les mots, *qui sent*, ou *capable de sensation*, convient à l'âme des animaux, comme à l'âme de l'homme. »

Ajoutons, pour terminer, que la définition par genre et espèce n'est pas toujours la plus propre à faire connaître la nature de la chose définie, et que très-souvent elle se concilie mal avec la règle de clarté, par la raison que les mots qui servent à exprimer le genre et l'espèce sont ordinairement moins connus que les mots à définir ; et cela se conçoit : dans la définition des logiciens, on caractérise l'individu par l'espèce et le *genre* auxquels il appartient, c'est-à-dire on détermine l'idée individuelle, par deux idées générales dans lesquelles elle est contenue. Mais pour beaucoup de personnes, l'idée générale ou de classe est bien moins claire que l'idée d'individu. D'ailleurs, la marche naturelle de l'esprit humain est d'aller des individus aux classes. Lors donc que la classe est mal connue, ou ne l'est pas du tout, la définition, au lieu d'éclaircir, obscurcit, et l'explication du mot est moins intelligible que le mot lui-même. Ainsi, quand Montesquieu définit les lois, *les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses*, il substitue au mot *lois* plusieurs termes vagues qui auraient eux-mêmes grand besoin d'être déterminés, et qui par leur généralité même présentent un sens très-difficile à saisir. Certainement pour beaucoup d'esprits, le mot *lois* offre une idée beaucoup plus claire que le mot *rapports*, *nature* et *choses*. Ce qui fait voir que dans beaucoup de cas, il est pour

le moins inutile, pour ne pas dire dangereux, de définir, et que la manie des définitions, au lieu de tourner au profit de la clarté et du bon sens, n'a servi la plupart du temps qu'à embrouiller la vérité, et à répandre sur la nature des choses de plus épaisses ténèbres. Il est des mots surtout qui ne se prêtent à aucune définition ; ce sont ceux qui expriment des idées simples, telles que celles d'*être*, de *temps*, d'*espace*, d'*étendue*, de *pensée*, de *cause*, etc., parce qu'elles sont généralement claires et distinctes pour tous les hommes.

ARTICLE II. — *Des moyens de sortir de l'erreur.*

Il est plus facile, selon nous, de se garantir de l'erreur, que d'en sortir, quand on y est tombé. Car comment reconnaître ses illusions, quand l'esprit est encore sous la séduction de leurs prestiges ? Comment revenir à la vérité, quand le vice de l'intelligence, ou l'aveuglement de la passion vous a fait confondre avec elle les vraisemblances trompeuses de la probabilité, ou les fausses lueurs du préjugé, ou même les vains caprices, les fantaisies chimériques d'une imagination abusée ? L'esprit ne revient pas de lui-même de l'erreur, comme, par la force de la nature, le cœur passe instinctivement de la tristesse à la joie ou au sentiment du bien-être. C'est le propre de l'erreur de captiver si puissamment l'esprit, qu'elle le tient comme asservi sous ses chaînes. Il faut qu'une circonstance quelconque, en lui présentant le miroir de la vérité, force, pour ainsi dire, cet esclave à s'y reconnaître, et le délivre du charme qui lui cachait la réalité. Je ne dirai point que cette circonstance, c'est le réveil de la conscience, c'est le retour subit de la raison qui se fait jour à travers les ombres du préjugé ; puisque l'erreur a pour effet de corrompre le jugement de la conscience et de la raison ; je ne dirai pas non plus que c'est le doute qui vient s'emparer de l'esprit, et qui, l'obligeant à se replier sur lui-même, l'amène à remettre en question les objets de ses fausses croyances. L'erreur, j'entends l'erreur réelle, l'erreur positive, porte avec elle, je ne dis pas sa conviction, mais sa confiance et sa persuasion, confiance d'aveuglement et d'amour-propre, entretenue, fortifiée par le repos qu'y trouve

la passion où elle a sa source. Il ne dépend pas de nous de douter, surtout quand la volonté, au lieu d'être déterminée par le désir du vrai à pencher vers le doute, incline fortement à rester dans l'état contraire, et à résister à toutes les suggestions favorables à la vérité.

Quel motif portera donc l'esprit à suspendre son adhésion à l'objet de ses erreurs, à se demander à lui-même s'il avait raison d'affirmer ce qu'il affirmait, à s'assurer enfin si ses opinions sur telle ou telle matière étaient ou non conformes à la vérité ? Car c'est là la première condition pour sortir de l'erreur. Il faut que l'esprit commence par ne plus adhérer que conditionnellement à ses premières croyances, il faut qu'il soit déjà indécis sur la question de savoir s'il est en possession de la vérité, s'il a jugé avec connaissance de cause, pour être conduit à examiner de nouveau, à consulter, à soumettre enfin au contrôle d'une raison et d'une conscience entièrement désintéressées, la valeur logique d'une opinion qui lui a été longtemps chère, et qui s'était comme identifiée avec lui. Si l'on considère que pour en venir là, il faut en quelque sorte se dépouiller de sa propre nature, et se renoncer soi-même, on comprendra combien cette suspension de l'affirmation, premier degré du retour à la vérité, est difficile et, pour ainsi dire, au-dessus des forces de l'homme.

Les partisans de Descartes veulent que dans ce cas on se représente la divergence dés opinions des hommes d'un pays et d'un siècle à un autre ; spectacle si propre, disent-ils, à nous convaincre de la faiblesse et de la faillibilité de la raison humaine. Ils veulent encore que nous nous représentions la divergence de nos propres opinions, qui sont loin d'avoir été constamment les mêmes sur tous les points, considération bien capable, suivant eux, de nous faire croire à notre propre inconstance, et à la nécessité de faire reposer nos croyances sur une connaissance plus approfondie de ce qui est. (*Gatien-Arnould.*)

Sans doute la considération de notre propre versatilité peut nous faire faire un sage et utile retour sur nous-mêmes ; sans doute aussi le spectacle des variations de l'opinion au sein de *la société peut* nous porter à nous défier de nous-mêmes, et à

penser que nous pourrions bien aussi n'être pas dans le vrai, et être, comme tant d'autres, le jouet de l'illusion et de l'erreur. Mais cette considération générale, appliquée au but que nous nous proposons ici, est plus propre à nous conduire au scepticisme, qu'à nous ramener à la vérité. Le doute méthodique de Descartes est un doute universel, qui, embrassant tout le système de nos croyances, affecte l'intelligence tout entière, et ne peut par conséquent servir de rien, pour éclaircir le point précis sur lequel nous errons, ou même pour nous le faire connaître. Car, remarquons bien qu'il ne s'agit jamais pour nous de reconstruire *à priori* l'édifice entier de nos connaissances, mais de porter la lumière où la lumière nous manque. Nul homme n'est universellement dans l'erreur sur toutes choses, et n'a par conséquent besoin d'un doute universel. L'homme le plus sujet à se tromper, ne se trompe pas sur tout. Malgré ses erreurs, beaucoup de ses croyances sont vraies; et si aucune ne l'était, il lui serait absolument impossible de rentrer sous l'empire de la vérité; parce que cette absence totale de croyances vraies, cette erreur générale qui s'étendrait à tous les objets de la connaissance, dénoterait en lui un vice radical d'intelligence, une incapacité absolue de connaître les réalités, qui serait irrémédiable. Sous ce point de vue, la méthode Cartésienne est déjà d'une fausseté évidente; elle suppose un état intellectuel impossible; elle a pour objet de refaire l'esprit humain tout entier, tandis qu'elle ne devait avoir pour but que de le redresser sur les points sur lesquels il pouvait spécialement défaillir.

D'ailleurs, le doute universel est réel ou fictif. S'il est réel, il ne laisse rien de bout; il renverse tous les principes, toutes les bases de la raison, il démolit l'intelligence tout entière; or, après avoir tout ruiné, comment trouverait-il en lui-même le moyen de tout reconstruire? Où prendrait-il les éléments de cette reconstruction, puisqu'il ne laisse subsister aucune connaissance digne de foi? Dire que le doute universel peut servir à sortir du doute, c'est une contradiction. Prétendre que la négation de toute croyance peut conduire à la foi, que le refus d'adhérer à quoi que ce soit est le vrai chemin qui mène à la connaissance et à la vérité, c'est une absurdité. Il est si

vrai que le doute universel ne conduit à rien, que Descartes est obligé de prendre hors de son doute un élément de croyance, pour se sauver de son doute, et du naufrage complet de son intelligence : car, s'il avait pu douter de sa pensée et de son existence, c'en était fait de sa raison. Elle s'abîmait tout entière dans le scepticisme, et la folie eût été la peine infligée à cet imprudent défi jeté à Dieu et à sa vérité.

Si le doute universel n'est que fictif, quelle peut être alors son utilité ? En réalité, une simple fiction de l'esprit laisse subsister toutes les croyances, vraies ou fausses ; et si toutes les croyances subsistent, comment une fiction qui ne fait que semblant de suspendre l'adhésion, les ramènera-t-elle au vrai, lorsqu'elles s'en écarteront ? Un pareil doute est donc sans efficacité contre l'erreur. Pour exciter la raison à la combattre, il faut que la raison la soupçonne réellement, et la suppose sincèrement et de bonne foi. Autrement, je ne vois pas ce qui pourrait la porter à faire effort pour s'en défendre.

Ramenons la méthode de Descartes à ce qu'elle a de vrai et de raisonnable. Dégageons-la de toute exagération systématique, et, au lieu d'être une arme dangereuse contre la vérité, entre les mains de ceux qui en abusent, elle en deviendra l'auxiliaire et l'instrument. Oui, le doute est le moyen, la condition pour sortir de l'erreur ; car tant qu'on ne doute pas de l'objet de sa croyance, il est bien évident que cette croyance conserve dans l'esprit toute sa valeur. Mais le doute dont nous entendons parler, c'est seulement le doute partiel, le doute relatif à un point quelconque de croyance, un doute enfin qui ne s'étend pas à tout, qui n'affecte pas toute l'intelligence, mais qui, en s'arrêtant à un certain objet, laisse subsister tous les principes de la raison et de la conscience.

Ce doute n'a pas besoin de s'appuyer sur des considérations générales tirées des variations de l'opinion, soit en nous, soit dans les autres hommes. Il est naturellement provoqué au milieu de la société par la contradiction qui s'établit entre nos croyances et celles de nos semblables ; il naît ou peut naître à chaque instant de l'antagonisme des opinions d'autrui avec les nôtres. C'est cette contradiction qui nous force, disons-nous, *à douter, malgré* nous-mêmes, en nous portant à réfléchir sur

nos propres idées, à les comparer avec celles des autres, et à tirer de cette comparaison des lumières pour résoudre nos doutes. La contradiction, voilà donc le vrai motif qui nous conduit à examiner, à consulter, à nous instruire, et qui nous fait retrouver la vérité, si nous la cherchons de bonne foi.

Ainsi le moyen de sortir de l'erreur n'est pas en nous, mais hors de nous, dans la société, dans la lutte perpétuelle qui existe entre les fausses opinions individuelles et les vérités générales dont elle est la dépositaire et la gardienne. Si l'homme qui est dans l'erreur reste en face de lui-même, il y retrouvera toujours les mêmes vices d'intelligence, les mêmes préjugés, les mêmes sophismes, les mêmes passions qui ont obscurci pour lui la vérité. Sa conscience, abusée par les fantômes de son imagination, sa raison faussée par les mauvais désirs de son cœur, continuera à lui montrer tout sous un faux jour, et à le séduire par les mêmes illusions. *Il n'est pas bon que l'homme soit seul.* Son isolement le laisse livré à toute sa faiblesse. Une intelligence solitaire est une intelligence hors de sa voie. Il est manifeste que Dieu a voulu placer dans la société le remède contre l'erreur; car c'est toujours à la société qu'il a confié ses révélations; à la société juive la révélation biblique, à la société chrétienne la révélation évangélique. Là ont toujours été pour l'individu les règles du culte et des mœurs, les principes de la croyance comme les principes d'action, les articles ou les symboles de foi, comme les préceptes ou les lois du devoir.

Oui, nous le répétons, il est bien rare que l'homme se corrige lui-même. Si la lumière naturelle qui est en nous n'a pas eu sur son esprit une action assez puissante pour le préserver de l'erreur, il est presque certain qu'elle ne sera pas plus efficace pour l'en retirer. Il lui faut le contact des autres intelligences pour l'avertir qu'il a dévié du droit chemin. Sans cela il suivra fatalement le courant d'idées qui l'emporte; sans cela il continuera à ne voir les choses que sous le point de vue où il s'est placé, et le préjugé opposera un obstacle insurmontable à l'exercice du jugement. Consultons l'expérience : quel ignorant a-t-on vu jamais sortir de sa routine, si quelque autre en employant devant lui des procédés différents, ne lui a pas

fait concevoir la possibilité d'obtenir des résultats supérieurs par des moyens autres que ceux dont il se sert? Quel philosophe a-t-on vu jamais renoncer de lui-même à ses faux systèmes, s'il ne les a pas vus passer par le contrôle de la raison publique, si aucune voix étrangère ne s'est élevée contre eux, si aucune opposition, aucune réfutation n'est venue lui révéler la faiblesse de ses raisonnements et l'absurdité de ses conceptions? Quel sectaire a-t-on vu jamais revenir à l'orthodoxie, si ce n'est, par l'influence d'une grâce spéciale, ou par un enseignement assez lumineux pour pénétrer jusqu'au fond de sa conscience, et faire tomber le voile qui lui dérobait la vérité? Une fois tombé dans l'erreur, chacun abonde dans son sens, et il n'y a alors que le sens d'autrui qui puisse rectifier le nôtre. Ainsi on aura beau dire à l'homme qui se trompe : Observez, examinez, suspendez votre affirmation, il n'observera pas, il n'examinera pas, car pour lui tout est examiné; et c'est précisément parce qu'il croit que tout est examiné, parce qu'il croit connaître ce qu'il ne connaît pas, qu'il se trompe. Donnez-lui donc une raison pour qu'il retienne l'adhésion qu'il a donnée, pour qu'il retire le consentement que l'erreur a obtenu de lui; et pour cela montrez-lui un côté de la question qu'il n'avait pas aperçu, une face de l'objet qu'il n'avait pas considérée, une objection qu'il n'avait pas pressentie, un fait qu'il ignorait, un ensemble de textes et de témoignages de l'existence desquels il ne se doutait même pas; en un mot, donnez-lui l'instruction qui lui manque, renversez un à un tous les appuis de son opinion, sapez tous les fondements sur lesquels reposaient ses préjugés, et après l'avoir forcé de douter, vous le forcerez de se rendre à l'évidence. C'est ainsi que tous les jours on voit des hommes égarés par la fausse philosophie, ou sous le joug de l'hérésie, revenir aux vraies doctrines de la raison et de la foi. En un mot, c'est dans ceux qui nous entourent, que chacun de nous doit chercher une sauve-garde contre lui-même. Les hommes sont destinés par la Providence à s'enseigner les uns les autres, et à trouver dans cet enseignement même le correctif de leurs erreurs individuelles.

QUATRIÈME PARTIE.

DE LA MÉTHODE.

Port-Royal définit la méthode *l'art de bien disposer une suite de plusieurs pensées, ou pour découvrir la vérité quand nous l'ignorons, ou pour la prouver aux autres, quand nous la connaissons déjà.* Mais cet art de bien disposer ses pensées implique certaines règles, certains procédés rationnels, enfin un choix de moyens propres à guider l'esprit dans sa marche, et à lui faire atteindre le but qu'il se propose. La méthode est donc l'ensemble de ces règles et de ces moyens; et l'on dit d'un homme qu'il procède avec méthode, quand, au lieu de s'avancer au hasard dans les voies de la science, selon le caprice de son imagination, il s'assujétit à suivre un certain ordre, indiqué par la raison et l'expérience, et fondé sur les principes mêmes de l'esprit humain.

Or, comme l'homme se propose généralement, ou de rechercher la vérité s'il ne la connaît pas encore, ou de la communiquer et de la faire accepter aux autres s'il l'a trouvée, la différence de ces deux buts comporte nécessairement une différence dans les moyens à employer pour y conduire. Car autre chose est la solution d'un problème, autre chose la démonstration d'un théorème. Dans le premier cas, la question est à dénouer, et il s'agit de trouver le nœud; dans le second cas, la question est dénouée, et il ne s'agit plus que de le prouver. Or, il est tout simple que tant que le mot de l'énigme reste inconnu, l'esprit marche à moitié dans les ténèbres, obligé de saisir toutes les lueurs qui peuvent éclairer ses pas, et pouvant très-difficilement distinguer celles qui ne sont propres qu'à légarer, de celles qui le conduiront à coup sûr au résultat qu'il cherche. Mais lorsque la vérité est connue, elle porte avec elle

sa lumière et son évidence, et cette lumière met naturellement au grand jour tous les principes qui lui servent de preuve. La démonstration de la vérité est donc, par sa nature même, dégagée de toutes les indécisions et de tous les tâtonnements qui en rendent la découverte si difficile et si lente; et si la méthode d'invention peut être comparée au fil conducteur qui sert à nous guider à travers les détours obscurs d'un labyrinthe dont l'issue nous est inconnue, la méthode de probation pourrait l'être à la lumière éclatante d'un flambeau qui éclairerait les parties les plus reculées d'un édifice immense.

Il en résulte que le procédé de l'analyse ou de la décomposition s'applique plus spécialement à l'invention, et le procédé de la synthèse à la démonstration. Car toute question à résoudre est un terme complexe qui ne peut être bien connu que par la division et la résolution du tout en ses parties; de même que toute vérité à démontrer est une conséquence déduite d'un ensemble de principes dont les rapports avec cette conséquence sont nécessairement connus d'avance de celui qui démontre, puisque c'est par ce rapport, c'est par ce lien qu'elle a pour lui le caractère d'évidence qui appartient à la vérité. Ainsi, il est bien certain qu'on ne peut connaître les propriétés du triangle ou du cercle que par l'analyse géométrique; de même que l'existence de Dieu sera clairement démontrée par ces principes : *Toute série de changements suppose une première cause*, *tout ordre suppose une intelligence*, etc. Vérités qui ne peuvent être énoncées sans entraîner à leur suite celle que l'on veut prouver, puisqu'elles la renferment. Ici, c'est le tout qui est connu; c'est la partie qui est inconnue, parce que le rapport qui la rattache à son principe n'est pas encore aperçu; là, c'est le tout qui est inconnu, et que l'on cherche à connaître par la recherche et l'examen des éléments qui le composent.

Toutefois, il est vrai de dire dans un sens général, qu'il n'y a réellement pas deux méthodes, mais une seule, qui se compose des deux procédés dont nous parlons, et qui les emploie, ou isolément, ou concurremment, selon le besoin des circonstances et selon le but qu'il s'agit d'atteindre. La méthode n'est donc ni l'analyse, ni la synthèse, ni l'induction, ni la *déduction, mais* la réunion de ces deux manières de procéder,

dont il est bien rare qu'on ne soit obligé de se servir simultanément, quel que soit l'objet qu'on se propose. Car quelle est la vérité à prouver, dont la démonstration n'exige absolument aucune analyse, aucune division, aucune classification, aucune induction ? Et quelle est la vérité à découvrir, le problème à résoudre, dont la recherche, dont la solution ne nécessite pas l'emploi de toutes les formes du raisonnement, le recours à toutes les ressources de l'esprit humain, à toutes les combinaisons de la raison ? Mais comme l'observation analytique et l'induction sont les deux moyens naturels d'investigation proprement dite, et comme toute démonstration se compose principalement de jugements déduits d'autres jugements antérieurs, nous nous conformerons au langage reçu, en maintenant la distinction des deux méthodes d'invention et de probation, d'analyse et de synthèse.

CHAPITRE Ier.

MÉTHODE D'INVENTION.

Y a-t-il réellement une méthode d'invention, c'est-à-dire, y a-t-il un art d'inventer, une science enfin qui nous fournisse les moyens de faire des découvertes ? M. de Maistre, contre lequel nous sommes loin de vouloir défendre Bacon, mais dont il serait dangereux peut-être de prendre les principes dans leur sens le plus rigoureux, considère toute découverte comme un éclair du génie ; et comme le *génie*, selon lui, est une *grâce*, il en résulte que toutes les inventions humaines dépendent du libre arbitre divin, et que par conséquent il n'y a pas de moyen scientifique de découvrir ce qui ne l'est pas encore.

« C'est une loi invariable, dit-il, que les moyens d'arriver aux grandes découvertes n'ont jamais de rapports assignables avec la découverte même. Supposons qu'on demande à vingt Archimède réunis un moyen pour renverser les remparts d'une ville, sans en approcher plus près que deux ou trois cents toises : tous demeureront muets, tant le problème paraît défier toute la science et toutes les forces humaines. Il faut renoncer

à la *vigne*, au *bélier*, à la *sambuque*, à l'*élépole*, etc. En possession d'une balistique telle qu'elle était dans les temps antiques, ils chercheront à la perfectionner ; mais comment s'y prendre ? où sont les ressorts nécessaires, et où sont les forces capables de les employer ? Le problème paraît insoluble. Alors se présente un moine obscur qui dit : *Prenez du salpêtre, broyez-le avec du soufre et du charbon*, etc. Le problème est résolu.

» A la place de vingt Archimède, plaçons vingt médecins non moins fameux et supposons qu'on leur demande un moyen d'extirper la petite-vérole. Leurs idées se tourneraient du côté de l'inoculation vulgaire; ils demanderaient main forte à toutes les puissances de l'univers pour faire inoculer le même jour tout le genre humain. Quel raisonnement *à priori*, quel *nouvel organe* pourrait leur apprendre qu'il faut s'adresser aux vaches d'Ecosse ? »

Ces exemples, selon nous, ne prouvent rien contre la méthode d'invention. Car si vingt Archimède n'ont pu, pendant plusieurs siècles, trouver une force assez puissante pour renverser les remparts d'une ville à une distance de deux ou trois cents toises, un seul a suffi pour trouver le moyen d'incendier la flotte des Romains à une distance de plusieurs centaines de pas, comme nous l'atteste l'histoire. Et qu'on ne dise pas que c'est le hasard qui est l'auteur de cette découverte. La patrie d'Archimède était assiégée par une flotte ennemie, dont la présence était d'autant plus menaçante pour Syracuse, qu'elle était à la fois pour les Romains un moyen d'attaque contre la ville et un moyen de communication avec la mère-patrie, et par conséquent de ravitaillement continuel. Comment Archimède s'en délivrera-t-il ? En la brûlant. Mais comment la brûlera-t-il ? *Voilà le problème à résoudre* : problème qui fut résolu presque aussitôt que posé ; problème dont la solution fut incontestablement, non un accident fortuit, une rencontre heureuse, mais l'effet des combinaisons d'un homme de génie, qui, dans une occasion urgente, appliqua tout ce qu'il avait de science et de ressources dans l'esprit pour trouver le moyen qu'il cherchait. Les miroirs ardents d'Archimède, qui, jusqu'au siècle dernier, avaient été considérés par les plus

grands géomètres comme une chose absurde et impossible, ont été démontrés possibles par les expériences de Buffon, et le savant Syracusain eut le mérite d'inventer et de mettre en pratique ce que la science moderne avait pendant plusieurs siècles jugé impraticable.

Mais pour revenir au premier exemple cité par M. de Maistre, si vingt Archimède n'auraient pu dans cette circonstance inventer, à point nommé, la poudre à canon, il n'est pas certain que vingt chimistes n'auraient pas eu plus de succès; car autre chose est la science de la mécanique ou des lois du mouvement, autre chose la science des propriétés intimes des corps et de leur action réciproque. Pour inventer la poudre, il fallait bien entendu connaître préalablement le salpêtre et le soufre, comme pour inventer les miroirs ardents il fallait connaître préalablement le verre et les miroirs. Mais le salpêtre, le soufre et le charbon une fois connus, ainsi que leurs propriétés, il fallait avoir l'idée de les combiner dans un certain but proposé, c'est-à-dire dans le but de mettre à la disposition de l'homme une force nouvelle de projection résultant de la conflagration de ces trois éléments, et c'est cette idée qui constitue proprement l'invention; de même que pour inventer les miroirs ardents, il fallait connaître le verre et les miroirs, afin d'imaginer le moyen d'y concentrer les rayons solaires, en en disposant plusieurs d'une certaine manière, et de produire ainsi un foyer de chaleur capable d'incendier les vaisseaux ennemis à une certaine distance. Nulle découverte n'est donc réellement *à priori*. Elles se fondent toutes sur des découvertes antérieures : l'une amène l'autre; et découvrir n'est pas autre chose que s'aider des connaissances acquises, et les rapprocher par les rapports qui les unissent, pour les appliquer à quelqu'un de nos besoins, pour suppléer à la force qui nous manque, pour ajouter quelque moyen factice à nos moyens de puissance naturelle. L'industrie humaine n'est en définitive que cela. On peut supposer que l'invention du verre est due au besoin que les hommes éprouvaient de se garantir dans leurs habitations des rigueurs du froid, sans intercepter la lumière; comme aussi on peut rapporter à la vanité et à la coquetterie l'invention des miroirs. Car nous aimons mieux croire à la

puissance du génie de l'homme, que de faire honneur de ses découvertes au hasard; et s'il en est quelques-unes dont il ne saurait s'attribuer le mérite, il est probable que la plupart ne furent que la solution plus ou moins lente des questions que la nécessité lui avait fait se poser à lui-même. L'homme est une activité intelligente, qui ne peut se trouver placée en présence de la nature, sans chercher à en pénétrer les secrets, et sans désirer de la faire contribuer à son perfectionnement moral et physique.

Nous pourrions expliquer par le même besoin d'agir sur la matière et de s'approprier les forces de la nature, l'invention du feu grégeois, celle des peintures sur verre, qui, après avoir été long-temps perdues, ont été reconquises de nos jours par la science; et dans nos temps modernes, la découverte de l'imprimerie, celle des télescopes, celle des paratonnerres, et tant d'autres, qui démontrent que, quand l'homme éprouve le besoin de se garantir d'un danger, de se procurer un avantage, ou d'étendre ses moyens de connaissance et d'action sur un objet déterminé, il est bien rare qu'il ne parvienne pas tôt ou tard, à force de recherches et de persévérance, à atteindre son but, si d'ailleurs ce qu'il s'efforce de réaliser est du nombre des choses possibles. Ce n'est pas toujours celui qui pose le premier la question qui la résout. Souvent la science actuelle n'est pas mûre pour cette solution, parce que le fait décisif, le fait déterminant, n'est pas encore tombé sous l'observation; alors il faut attendre. Mais dès que le besoin est senti, et que la science est en possession des éléments dont la combinaison doit amener la découverte, telle est la prodigieuse puissance de l'industrie humaine, que cette découverte est, pour ainsi dire, infaillible. Voyez en effet avec quelle rapidité se sont succédé les merveilleuses inventions des bateaux et des voitures à vapeur : une fois que la vapeur a été connue comme force motrice, avec quelle promptitude l'homme a su mesurer toute l'étendue des services qu'elle pouvait lui rendre, soit pour accélérer ses moyens de transport dans l'intérieur des terres, soit pour se diriger sur les mers, sans avoir à craindre ni l'absence, ni l'inconstance des vents.

Les mêmes observations s'appliquent au second exemple

cité par M. de Maistre. Il suppose qu'on demande à vingt médecins des plus fameux un moyen d'extirper la petite-vérole, et il les met au défi de le découvrir. Quel raisonnement, dit-il, quel nouvel organe eût pu leur apprendre qu'il fallait s'adresser aux vaches d'Écosse ? Aucun assurément ; car quand même ils eussent pensé qu'il devait exister dans la nature un principe, une substance, un remede enfin qui pût préserver les hommes de cette affreuse maladie, tant que cette substance restait inconnue, il est bien certain qu'ils ne pouvaient pas l'appliquer. Mais une fois que l'observation eut révélé le fait qu'il s'agissait de lier à la question proposée, c'est-à-dire l'espèce de petite-vérole à laquelle sont sujettes les vaches dans certains pays, l'idée de substituer à l'inoculation vulgaire, qui était déjà une découverte, mais dont la pratique offrait souvent des dangers graves, l'inoculation par le moyen de la vaccine, put naturellement se présenter à l'esprit d'un médecin observateur, et préoccupé du désir ardent de rendre service à l'humanité, et de la délivrer d'un de ses plus grands fléaux. La vie du docteur Jenner prouve que son invention n'est pas l'effet du hasard, ou d'une illumination soudaine, mais le résultat de recherches et d'expériences continuées pendant plusieurs années avec une infatigable persévérance.

Et puisque nous en sommes sur ce sujet, la médecine et toutes les découvertes qui en ont fait un art, qu'est-ce autre chose qu'une suite d'observations utilisées par la science dans l'intérêt de l'humanité, et appliquées à la guérison des maladies ? L'homme, sujet à une foule d'infirmités et de douleurs, a senti de bonne heure le besoin de soulager ses maux et de combattre les causes qui pouvaient porter atteinte à sa santé. Qu'il ait cru d'abord que les maladies étaient un effet de la colere des dieux, qu'il en ait conclu qu'il fallait les fléchir par des sacrifices, des jeûnes et des prieres, afin d'obtenir de leur bonté qu'elle lui révélât les moyens de guérison ; qu'il ait cherché ces révélations divines dans les songes, ou dans certains désirs instinctifs, dans certaines appétences naturelles qui accompagnent quelques maladies, et qui servent comme d'indice du remede à appliquer ; ou bien que, faisant dès le principe usage de l'induction, il ait pensé que . [illegible]

produit des substances nuisibles, elle doit produire aussi des substances salutaires; que l'exemple de certains animaux, qu'on voit dans leurs maladies recourir à l'usage de certaines plantes, lui ait suggéré l'idée d'employer pour lui-même des moyens analogues; qu'il ait cherché, par le rapprochement et la comparaison des maladies, de leurs symptômes et de leur terminaison heureuse ou malheureuse, à s'expliquer la guérison de l'une et l'issue fatale de l'autre, quoique leurs caractères fussent les mêmes, en se rappelant les circonstances dans lesquelles il avait vu l'une s'aggraver et devenir mortelle, et l'autre diminuer d'intensité, pencher vers la convalescence et disparaître entièrement; toujours est-il que le point de départ de la médecine est l'observation et l'expérience, et qu'elle ne peut en avoir d'autre.

« Les Grecs, dit M. Buchez, avaient des temples dédiés à Apollon, à Esculape, desservis par un corps de prêtres héréditaires. Les malades y venaient implorer les secours célestes; les prêtres y recueillaient les observations des maladies et celles des remèdes que l'on considérait comme l'effet de l'inspiration. Les tables dressées de cette manière se multiplièrent. Au bout d'un certain temps, il suffit de les comparer pour reconnaître le rapport existant entre la symptomatologie et la thérapeutique, on n'eut plus besoin de consulter l'inspiration pour prescrire des remèdes. » Disons plus : non-seulement on n'eut plus besoin de consulter l'inspiration; mais, si l'on eût continué à la consulter, la médecine, au lieu d'être une science ayant ses règles et ses principes, et fondée sur la connaissance intime de l'organisation du corps humain, et de toutes les fonctions vitales, n'eût été à bien peu de choses près qu'un recueil d'indications hasardées, sans liaison entre elles, et par conséquent irrationnelles. L'inspiration n'est donc pas la voie naturelle des grandes découvertes; ce n'est pas d'ailleurs sérieusement sans doute que l'on considérerait comme telles les caprices et les rêveries de certains malades; mais si elle n'a pas de caractères particuliers auxquels on puisse certainement la reconnaître, comment peut-elle être un moyen d'invention? Aussi la médecine antique ne commença-t-elle à être un art *que lorsque,* dégagée des superstitions populaires, elle revêtit

sous Hippocrate un caractère véritablement scientifique, et s'appuya uniquement sur l'expérience, c'est-à-dire sur l'étude des symtômes du mal, de la nature de l'air, du tempérament du malade, et sur la prévoyance du cours et de la conclusion des maladies. Et de nos jours, que serait-elle encore, si ce n'est un art dans l'enfance, sans les secours et les lumières que lui prêtent l'anatomie, la physiologie, la chimie, la botanique, sans les découvertes innombrables que la science moderne a faites et fait encore tous les jours dans les diverses parties de la nature? Or, il ne faut que se rappeler les travaux qui ont conduit tant de savants laborieux à ces précieuses découvertes, pour rejeter comme absurde la pensée d'assimiler à l'inspiration ce qui a été le résultat d'investigations entreprises dans une intention positive, et constamment dirigées vers un seul et même but. S'il est vrai que Cisalpin, Fabri et Harvey aient tous trois découvert la circulation du sang, rien ne prouverait mieux assurément qu'il y a une méthode d'invention, et que, pour chaque question à résoudre, il y a certains procédés à suivre qui ont chance de conduire à des résultats identiques tous ceux qui auront le talent de s'en servir.

C'est l'opinion de M. Buchez : « Nous pensons, dit-il, que l'on s'exerce et que l'on apprend à inventer. Mais l'occasion de le faire en quelque sujet que ce soit, sauf dans les arts, ne dépend pas de notre seule volonté ; il faut, pour cela, des circonstances scientifiques particulières. Il est des époques où l'état de la science est tel qu'il y a lieu à une découverte ; il en est d'autres où il n'y a autre chose à faire qu'à préparer cet état. Mais que l'on soit dans l'une ou l'autre de ces époques, il est également utile que la méthode dont nous nous occupons soit enseignée et connue : dans les unes, afin que le travail désiré soit plus tôt opéré ; dans les autres, afin que l'on sache vers quelle préparation on doit diriger ses efforts. Ajoutons d'ailleurs que, dans tous les temps, il existe sur l'immense terrain de la science des lacunes grandes ou petites qui demandent à être comblées. »

L'homme croit à la possibilité d'inventer. Car, tous les jours, les académies, les congrès scientifiques, les sociétés d'arts e d'agriculture proposent des machines à construire, des procé-

dés nouveaux à imaginer, des perfectionnements à introduire dans quelque partie de la science ou de l'industrie; et il est rare que ces concours, en stimulant le zèle des savants, et en concentrant leur attention sur des points non encore explorés, n'aboutissent pas à quelques résultats utiles, et que des découvertes plus ou moins importantes ne répondent pas à cet appel fait à l'activité de l'esprit humain. Un coup-d'œil jeté sur la France et l'Angleterre, et sur le prodigieux mouvement industriel qui y a décuplé depuis trente ans les moyens de production, prouvera que ce que nous disons n'a rien d'hypothétique et d'exagéré. Or, s'il est vrai que les inventions abondent, et que chaque année quelqu'une des questions proposées par la science reçoive une solution, que conclure de là, sinon que l'invention est une œuvre humaine, qui, ainsi que toute autre œuvre humaine, a ses conditions d'accomplissement, et qui par conséquent est soumise à la logique de l'esprit humain, c'est-à-dire à l'obligation de combiner les moyens selon la nature du but qu'on se propose? Qui ne voit pas que la doctrine contraire aurait pour effet d'arrêter le développement de l'activité humaine, et de réduire notre intelligence à une expectative indolente et paresseuse, où elle s'éteindrait dans l'inertie; puisque, si toute découverte était une révélation, il n'y aurait absolument autre chose à faire pour l'homme que d'attendre tranquillement l'inspiration, sans se donner la peine de la provoquer par aucun travail préalable? Ce n'est pas seulement dans l'ordre moral, c'est aussi dans l'ordre intellectuel qu'il a été recommandé à l'homme de *chercher* pour *trouver* : *Quærite et invenietis*. En toutes choses, le succès est le prix des efforts et du travail.

On chercherait en vain dans Port-Royal une exposition détaillée du procédé d'invention, c'est-à-dire un ensemble de préceptes qui puisse guider utilement l'esprit dans ses recherches scientifiques. Tout se réduit à quelques maximes générales, qui sont sans doute fort sages, mais qui en définitive apprennent bien peu de chose. L'auteur commence par ramener les diverses questions que la science peut avoir à résoudre à quatre principales espèces :

« *La première* est, quand on cherche les causes par les ef-

fets. On connaît, par exemple, le flux et le reflux de la mer; on demande quelle peut être la cause d'un mouvement si grand et si réglé.

» La deuxième est, quand on cherche les effets par les causes. On a su par exemple, de tout temps, que le vent et l'eau avaient une grande force pour mouvoir les corps; mais les anciens n'ayant pas assez examiné quels pouvaient être les effets de ces causes, ne les avaient point appliqués, comme on a fait depuis par le moyen des moulins, à un grand nombre de choses utiles à la société humaine, et qui soulagent notablement le travail des hommes; ce qui devrait être le fruit de la vraie physique : de sorte que l'on peut dire que la première sorte de questions, où l'on cherche les causes par les effets, font toute la spéculation de la physique, et que la seconde sorte, où l'on cherche les effets par les causes, en font toute la pratique.

» La troisième espèce de questions est, quand par les parties on cherche le tout : comme lorsqu'ayant plusieurs nombres, on en cherche la somme, en les ajoutant l'un à l'autre; ou lorsqu'en ayant deux, on en cherche le produit, en les multipliant l'un par l'autre.

» La quatrième est, quand ayant le tout et quelque partie on cherche une autre partie : comme lorsqu'ayant un nombre et ce que l'on doit en ôter, on cherche ce qui restera; ou lorsqu'ayant un nombre, on cherche quelle en sera la tantième partie. »

L'auteur fait remarquer ensuite, au sujet de ces deux dernières sortes de questions, qu'afin qu'elles comprennent ce qui ne pourrait pas proprement se rapporter aux deux premières, il faut prendre le mot de partie plus généralement pour tout ce que comprend une chose, ses modes, ses extrémités, ses accidents, ses propriétés, et généralement tous ses attributs : de sorte que ce sera, par exemple, chercher un tout par ses parties, que de chercher l'aire d'un triangle par sa hauteur et par sa base; et ce sera, au contraire, chercher une partie par le tout et une autre partie, que de chercher le côté d'un rectangle par la connaissance qu'on a de son aire et de l'un de ses côtés.

Enfin, après avoir ainsi déterminé les diverses questions sur lesquelles l'esprit humain peut avoir à s'exercer, il ajoute deux recommandations qu'il importe de ne jamais perdre de vue : la première, c'est de bien examiner les conditions qui désignent et qui marquent ce qu'il y a d'*inconnu* dans la question; la seconde est de bien examiner ce qu'il y a de *connu*, puisque c'est par là qu'on doit arriver à la connaissance de ce qui est inconnu.

1° « De quelque nature, dit-il, que soit la question que l'on propose à résoudre, la première chose qu'il faut faire est de concevoir nettement et distinctement ce que c'est précisément qu'on demande, c'est-à-dire, quel est le point précis de la question.

» Car il faut éviter ce qui arrive à plusieurs personnes, qui, par une précipitation d'esprit, s'appliquent à résoudre ce qu'on leur popose avant que d'avoir assez considéré par quels signes et par quelles marques ils pourront reconnaître ce qu'ils cherchent, quand ils le rencontreront : comme si un valet à qui son maître aurait commandé de chercher un de ses amis, se hâtait d'y aller avant d'avoir su plus particulièrement de son maître quel est cet ami.

» Or, encore que dans toute question, il y ait quelque chose d'inconnu, autrement il n'y aurait rien à chercher, il faut néanmoins que cela même qui est inconnu soit marqué et désigné par de certaines conditions qui nous déterminent à rechercher une chose plutôt qu'une autre, et qui puissent nous faire juger, quand nous l'aurons trouvée, que c'est ce que nous cherchions.

» Et ce sont ces conditions que nous devons bien envisager d'abord, en prenant garde de n'en point ajouter qui ne soient enfermées dans ce que l'on propose. »

2° Comme nous ne pouvons aller que du connu à l'inconnu, il est évident qu'il faut, pour que nos recherches puissent avoir une direction, qu'elles aient pour point de départ, non de pures imaginations, non des idées chimériques, mais la connaissance de quelques réalités qui nous servent comme d'appui. C'est dans l'attention que l'on fait à ce qu'il y a de connu dans la question que l'on veut résoudre, dit Port-Royal,

que consiste principalement l'analyse? Tout l'art étant de tirer de cet examen beaucoup de vérités qui puissent nous mener à la connaissance de ce que nous cherchons.

Voilà tout ce qu'on trouve de plus positif sur le sujet que nous traitons. Comme on le voit, ce n'est pas là proprement une méthode d'invention, et la plupart des traités de logique ne nous en apprendraient guère davantage.

Dans ces dernières années, M. Buchez a essayé de remplir cette lacune, et de donner une description aussi complète que possible du procédé de l'invention ; non pas qu'il prétende enseigner l'art d'inventer ; « car, dit-il, nous ne saurions trop le répéter, il dépend de plusieurs facultés que l'enseignement ne peut donner, telles qu'une foi ferme et assurée, et une certaine puissance de volonté qu'il n'est possible à personne de communiquer à un autre; mais comme, indépendamment de ces qualités spirituelles qui ne se donnent pas, il est des conditions qui peuvent être acquises par le travail, il s'efforce de montrer comment l'étude de ces conditions peut servir à résoudre, sinon les questions supérieures, du moins les problèmes d'un ordre moins élevé qui se rencontrent vulgairement dans la pratique des sciences. Il fait observer d'ailleurs que l'invention est très-rarement l'œuvre d'un seul homme, et est ordinairement le résultat des efforts de plusieurs hommes et de plusieurs siècles, et que par conséquent pour apercevoir comment l'œuvre s'est opérée, le meilleur moyen est d'étudier l'histoire d'une science, de la suivre d'époque en époque, c'est-à-dire de l'une des révolutions qui en marquent les progrès à une autre. Car ces progrès sont eux-mêmes autant de découvertes qui conduisent les unes aux autres, et le lien qui les unit entre elles est en quelque sorte le fil qui nous aide à remonter jusqu'à l'origine, et à nous rendre compte de toute la génération des idées qui ont concouru à l'achèvement de l'édifice. »

Rien de plus juste que cette observation, car les découvertes qui composent le domaine de la science sont des faits qui ont des antécédents dans l'esprit humain, et ces antécédents ne sont autre chose que des rapports logiques perçus par l'intelligence entre ces faits et tous ceux avec lesquels ils étaient

liés dans la nature et dans la pensée humaine. Si donc l'on suit cet enchainement, on doit connaître le point de départ et les idées intermédiaires jusqu'au résultat final, c'est-à-dire la marche exacte suivie par l'esprit; et cette progression d'idées n'est autre chose que la méthode même par le moyen de laquelle l'œuvre de l'invention a été accomplie. Ainsi rien de plus vrai, que c'est l'histoire même de la science qui doit donner le secret que nous cherchons.

Selon M. Buchez, la méthode d'invention consiste en deux opérations, qui, bien que différentes, sont cependant indispensables l'une à l'autre; elle consiste à émettre une hypothèse et à vérifier cette hypothèse. « L'hypothèse, dit-il, n'est rien, ne signifie rien, si elle n'est faite dans l'intention d'une vérification, et si elle n'est vérifiée.

» Il y a lieu à une hypothèse toutes les fois qu'il y a une contradiction, une lacune, un point scientifique à développer, en un mot toutes les fois qu'un problème est posé.

» La contradiction existe, lorsque plusieurs faits ou plusieurs systèmes de faits d'égale valeur se rencontrent sur un point donné et se trouvent en opposition. Ainsi, par exemple, certaines observations prouvent que la chaleur interne du globe augmente d'un degré par environ cinquante mètres; mais d'autres observations, faites avec le même soin et par les mêmes procédés, démontrent le contraire, c'est-à-dire que la chaleur, à une profondeur déterminée, est de beaucoup moindre qu'elle ne devrait être si la loi était telle qu'on l'a supposée : on a vu la même source d'eau chaude changer de température, etc. Voilà des faits contradictoires. Or, que nous apprennent-ils? Ils nous montrent que nous ne possédons point la véritable théorie de ces faits... et qu'il y a lieu à une hypothèse.

» Il y a lacune toutes les fois que des successions phénoménales de même nature ne sont point unies entre elles, toutes les fois que l'on possède un phénomène sans en connaître le lien avec les autres. Ainsi il y a lacune en météorologie, parce que les faits ne sont pas liés; si ces lacunes n'existaient pas, on pourrait prévoir, dans cet ordre de phénomènes, aussi bien qu'en astronomie; il y a lacune en physiologie et en méde-

cine : par exemple, le choléra est un phénomène isolé dont on ne connaît point les rapports....

» Il y a encore lieu a hypothèse toutes les fois qu'il nous est donné un principe, ou une idée, ou un simple fait, soit susceptibles de devenir des buts d'activité, soit de nature à arrêter, embarrasser ou aider cette activité. Ainsi, en économie politique, la fraternité est un principe susceptible de devenir but ; ainsi, en météorologie, la pluie est un fait de nature en même temps à empêcher, à gêner ou à aider notre activité. Il serait nécessaire qu'elle fût le sujet d'un système de prévoyance, etc.....

» Il suit de là que, pour être à même de faire une hypothèse légitime, il ne suffit pas d'en avoir le caprice ; il faut au contraire parfaitement connaître l'état de la science à laquelle on la destine, c'est-à-dire, savoir aussi bien que possible et le passé et le présent de cette science, de manière d'abord à pouvoir se rendre complètement compte de la difficulté ou du problème qui existe et d'en bien voir les limites, et ensuite de manière à pouvoir se dire la raison de cette difficulté, condition qui exige la connaissance préalable des faits déjà acquis, celle de la théorie qui les a produits, et celle enfin de la méthode avec laquelle on a développé la théorie.....»

M. Buchez définit ensuite l'hypothèse une *affirmation ou une série d'affirmations faites dans le but d'une pratique ou d'une vérification*. Le point de départ de l'hypothèse ou la première affirmation qui y donne origine, consiste toujours à poser comme vrai quelque chose que l'on croit ou que l'on désire ; et ce point de départ est, ou une connaissance morale révélée, ou une conséquence scientifique dont on se croit certain. Le développement de ce point de départ constitue l'hypothèse, qui se forme, selon lui, de deux manières : 1° *à priori*, c'est-à-dire en quelque sorte sans précédents, par un *mode* qu'il appelle *génésiaque* ou *par définition ;* c'est celui par lequel ont été opérées les grandes découvertes ; 2° *par comparaison* ; ce dernier mode est celui par lequel on peut résoudre les problèmes d'ordre inférieur, et combler ces lacunes secondaires qui sont si communes sur le terrain de la science.

1° Le procédé qu'il appelle *mode génésiaque*, ou par définition, consiste à faire produire à l'affirmation primitive ou qui sert de point de départ, tout ce qu'elle contient, tout ce qu'elle suppose, toutes les conséquences qui en émanent, en développant chaque affirmation secondaire qui en ressort par une définition autrement complète que la définition philosophique, c'est-à-dire conduite *de initio ad finem*, jusqu'à épuisement du sujet. A l'égard d'un fait ou d'une affirmation équivalant à un fait, soit que cette affirmation ou ce fait soient primitifs, ou qu'ils se présentent dans la succession décrite dans la phrase précédente, le procédé dont il s'agit consiste encore à supposer à ce fait tous les ordres de rapports, soit comme cause, soit comme effet, soit comme concordance, de manière à trouver tous les possibles et à écarter toutes les impossibilités.

Parmi les nombreux exemples de ce procédé que cite M. Buchez, nous en choisirons un de préférence, parce que c'est celui qui nous a paru le mieux expliquer sa pensée; c'est celui qui, dans l'histoire même de la vie scientifique du plus grand des astronomes, Keppler, nous fait le mieux apercevoir cette progression, cette génération d'idées qui constitue le procédé qu'il décrit.

Le point de départ de Keppler c'est la profonde conviction que la plus parfaite harmonie règne entre toutes les parties qui composent ce monde, et qu'un être souverainement bon, souverainement intelligent, souverainement parfait, a dû nécessairement laisser, dans l'œuvre même de sa création, l'empreinte ineffaçable de sa divine perfection.

» Elève de Mœstling, Keppler avait entendu ce célèbre astronome développer les idées de Copernic sur les mouvements planétaires..... Il embrassa dès l'abord, et avec cette ardente foi qui fut l'un des caractères les plus distinctifs de son grand génie, ces idées nouvelles, si complètement en désaccord avec toute la science de son temps : il pria avec ferveur qu'il plût à Dieu de lui inspirer quelque découverte importante qui pût confirmer le système de Copernic; et il voua sa vie entière à l'œuvre qui lui paraîtrait la plus propre à démontrer la sagesse infinie et la toute-puissance de son Créateur. Mais dans cette

première période de sa carrière scientifique, Keppler était encore profondément imbu et des théories de Pythagore sur l'harmonie des nombres, et des idées de Platon sur les formes absolues et archétypes, et des méthodes métaphysiques d'Aristote. Aussi, dut-il chercher d'abord son universelle harmonie dans certaines formes absolues et parfaites, dans certains nombres mystiques, dans certaines formules déduites de l'essence même des êtres. Ainsi, il lui sembla d'abord que, dans l'ordonnance du système du monde, Dieu avait voulu créer une manifestation figurative ou typique de la divine Trinité, l'une des trois personnes étant représentée par le soleil placé au centre du monde; la seconde, par les étoiles fixes distribuées aux limites de l'espace; et la troisième, par le système planétaire, mobile et intermédiaire, entre la périphérie et le centre. Puis, marchant dans cette même voie, il pensa que Dieu, dans la distribution relative des planètes entre elles, avait eu en vue les cinq polyèdres réguliers : formes absolues et parfaites, dont l'essence est d'être éternelles, incorruptibles et inscriptibles dans la sphère. Rien ne lui parut plus plausible que d'admettre que les espaces existant entre les orbites planétaires avaient été déterminés par le Créateur d'après ces formes régulières : entre Saturne et Jupiter il plaça le cube; entre Jupiter et Mars, le tétraède; entre Mars et la Terre, le dodécaèdre; entre la Terre et Vénus, l'icosaèdre; entre Vénus et Mercure, l'octaèdre; enfin, il plaça dans chaque planète une *âme motrice* qui l'entraînait dans un orbite nécessairement circulaire, parce que cette forme était la seule qui fût rigoureusement conforme aux déductions métaphysiques.

» Telle fut la pensée générale qui dirigea les premières recherches de Keppler; et tel est à peu près le sommaire de son premier grand ouvrage, ouvrage qui fut hautement approuvé par Mœstling, et qui fut désapprouvé par Tycho-Brahé d'une manière non moins formelle.

» Cependant, tandis qu'il se livrait à ces recherches si parfaitement conformes à l'esprit de la science grecque, Keppler paraît avoir entrevu que cette harmonie universelle qu'il cherchait ainsi à travers la multiplicité et la variété des phénomè-

nes, pourrait bien ne pas exister dans les êtres eux-mêmes, étudiés dans leur essence, mais bien dans certains rapports harmoniques existant entre ces êtres. Alors, à la recherche des formes absolues succéda la recherche des *rapports* ou des proportions. L'astronomie moderne fut créée, et c'est un singulier spectacle dans l'histoire de l'intelligence humaine que celui des luttes incessantes et souvent infructueuses que Keppler eut à soutenir contre ses propres habitudes logiques pour passer de l'une à l'autre de ces deux conceptions si différentes.

» Dans cette nouvelle voie, la marche de Keppler fut assurée et rapide, et les découvertes auxquelles il fut conduit furent immenses. Il voulut d'abord qu'il y eût un rapport quelconque entre les longueurs respectives des rayons vecteurs des différentes planètes; car il lui semblait impossible que les distances moyennes des planètes au soleil fussent des quantités purement arbitraires. Mais en vain il fit et refit ses calculs, la chaîne des rapports était rompue. Alors il affirma hardiment que ce défaut de proportion ne pouvait être qu'apparent, et qu'il existait très-probablement quelque petite planète qui, jusqu'alors, avait échappé aux recherches des astronomes. Deux siècles plus tard, la découverte des planètes télescopiques vérifia pleinement l'affirmation de Keppler et établit l'intégrité de cette série croissante qu'il avait eu tant à cœur de démontrer.

» Il voulut ensuite qu'il y eût un rapport quelconque entre les longueurs des rayons et les temps des révolutions planétaires; et pendant vingt-deux ans il chercha avec un zèle que nulle difficulté ne put vaincre, ce rapport complexe, de l'existence duquel il avait l'entière conviction et qui constitue sa première loi : « les carrés des temps de révolution sont propor-
» tionnels aux cubes des grands axes planétaires. » Et l'existence de cette proportion remarquable fut pour lui une démonstration suffisante de cette doctrine astronomique qu'il avait embrassée avec tant d'ardeur : « Or, oyez! s'écrie-t-il
» dans sa joie, hommes très-religieux, très-doctes, très-pro-
» fonds! si la théorie de Ptolémée était vraie, il n'y aurait
» aucune proportion entre les temps des révolutions planétaires
» et les distances de ces mêmes planètes du soleil. Si la théorie

» de Tycho-Brahé est exacte, alors notre loi est vraie aussi » pour toutes les planètes qui circulent autour du soleil : elle » est vraie encore pour le soleil et pour Mars : mais alors aussi » nous avons deux centres au lieu d'un. Mais si Aristarque a » eu raison de faire du soleil le centre unique du monde, alors » notre loi est vraie pour le système planétaire tout entier, et » se trouve confirmée par toutes les observations. »

» Cependant, dans ses différentes recherches, Keppler avait surtout fait choix de la planète de Mars : et ce choix lui fut extrêmement favorable à cause de la grande excentricité de cette planète. En effet, prenant pour bases de ses recherches les observations de Tycho-Brahé, il calcula les positions successives de Mars dans l'hypothèse universellement admise d'un orbite circulaire. Il ne tarda pas à découvrir que les positions calculées ne s'accordaient aucunement avec les positions observées : et il se trouva conduit à cette effrayante négation de toute la science grecque : *les orbites planétaires ne sont point des cercles*. Alors il inventa un moyen nouveau de calculer les distances successives de Mars au soleil : il vit que ces distances allaient tantôt croissant, tantôt décroissant : il vit que les vitesses de la planète, loin d'être uniformes, croissaient et décroissaient ainsi que les distances, et il conclut que les orbites planétaires étaient des ovales semblables à la courbe que donnerait la section d'un œuf suivant son grand axe. Tous les efforts qu'il fit pour trouver l'expression rigoureuse de cette courbe irrégulière demeurèrent sans succès : mais les approximations auxquelles il parvint suffirent à lui démontrer que cet ovale ne représentait pas fidèlement la trajectoire d'une planète. Vingt fois il fit et refit tous ses calculs, et l'erreur qui avait vicié tous ses résultats fut enfin mise à nu. « Les orbites » planétaires étaient des ellipses dont le soleil occupait l'un des » foyers. » Ce fut sa deuxième loi.

» Cependant ces recherches avaient ouvert à Keppler la voie d'une nouvelle découverte. Les rayons vecteurs de Mars croissaient et décroissaient, les vitesses angulaires de la même planète croissaient et décroissaient également : il fallait donc nécessairement qu'il y eût un rapport quelconque entre ces quantités variables et cependant liées entre elles : et la recherche de

cette nouvelle proportion, dans laquelle il lui fallut poser les bases du calcul infinitésimal, conduisit Keppler à la découverte de sa troisième et dernière loi : « Les aires décrites par les rayons » vecteurs des planètes sont toujours proportionnelles aux » temps employés à les décrire. »

» Alors Keppler remercia humblement Dieu de ce qu'il lui avait plu de donner à la science un observateur tellement exact (Tycho-Brahé), qu'une erreur, même de huit minutes, devenait impossible. Il ne lui restait plus qu'à tirer parti de cet immense avantage, en réformant complètement la science astronomique. En effet, suivant sa nouvelle doctrine, le soleil, placé au centre du monde, tourne sur un axe immobile avec une vitesse supérieure à la vitesse angulaire des planètes. Celles-ci sont distribuées dans l'espace à des distances qui croissent suivant une loi déterminée. Elles décrivent toutes des ellipses qui toutes ont un foyer commun, le soleil. Toutes marchent dans un même sens, et ce sens est celui de la rotation du soleil sur son axe. Toutes ont une vitesse angulaire variable; mais cette vitesse est constamment proportionnelle aux aires décrites par leurs rayons vecteurs. Toutes mettent un temps différent à accomplir leur révolution autour du soleil; mais les carrés de ces temps sont toujours proportionnels aux cubes des grands axes de leurs orbites respectifs. Enfin, si l'on cherche la cause première de tous ces mouvements harmonieux, peut-être faut-il admettre dans chaque planète une âme motrice dont la puissance diminue à mesure que celle-ci s'éloigne du soleil; peut-être faut-il admettre dans le soleil lui-même une *force tractive magnétique* dont la puissance décroît comme la lumière; peut-être enfin faut-il dire dans notre ignorance : « Il en est ainsi, parce que telle est la volonté de Dieu. »

» Ainsi le sentiment qui dirigea Keppler dans toutes ses recherches fut un sentiment profondément religieux, profondément chrétien : le sentiment de l'harmonie universelle. Il la chercha d'abord dans certaines formes typiques et absolues; et cette conception engendra le *mystère cosmographique* : il la chercha ensuite dans des rapports et des proportions; et cette conception engendra la *physique céleste* et l'astronomie moderne. »

Cette savante analyse des travaux de Keppler et des idées qui le dirigèrent dans la voie qu'il a si glorieusement parcourue, porte avec elle une instruction pratique infiniment supérieure à toute description simplement théorique du procédé de l'invention ; car elle permet de suivre comme pas à pas la marche du célèbre astronome, et d'entrer pour ainsi dire dans le secret de son génie, en montrant comment Keppler, engagé d'abord dans une fausse route, revient sur lui-même, abandonne l'idée qui l'égarait, s'attache à une donnée nouvelle, trouve par la méditation et le calcul des ressources toujours prêtes pour triompher de chacune des difficultés qu'il rencontre, et parvient enfin à couronner son œuvre par la solution de tous les problèmes qui se présentaient successivement à sa pensée. Ce que M. Buchez a fait pour Keppler, on pourrait le faire pour Newton, pour Lavoisier, pour Cuvier, pour tous les créateurs de la science; et nous ne doutons pas qu'un livre qui contiendrait l'histoire exacte de toutes les grandes découvertes et de la filiation des idées qui ont pu y conduire, soit dans la suite des diverses phases de leur perfectionnement, soit dans la vie des grands hommes auxquels elles sont dues, ne fût l'exposition la plus claire et la plus lumineuse qu'il soit possible de donner de la méthode d'invention.

2° M. Buchez décrit ensuite le mode par comparaison, qui se compose de deux opérations principales et successives.

« La première consiste à comparer la matière du problème et le problème lui-même, soit avec la matière d'un autre problème et cet autre problème, soit avec la matière d'une solution acquise et avec la solution elle-même, dans le but de chercher quelques analogies, c'est-à-dire quelques rapports de similitude, de convenance ou de concordance. La difficulté de cette opération peut être à peu près nulle ou très considérable ; cela dépend entièrement du sujet en question. Plus celui-ci sera complexe, plus l'examen comparatif sera délicat et embarrassant. Ainsi, dans le premier cas, l'analogie sera percevable au premier coup-d'œil par quelque signe apparent et manifeste; dans le second, au contraire, elle ne sera saisissable qu'après un travail d'analyse assez considérable.

» La seconde opération est la conséquence de ce travail :

celle-ci consiste, soit à reconnaître la similitude des problèmes et à l'affirmer afin d'en faire le sujet d'une vérification; soit à transporter sur le terrain qui est mis en question une conviction acquise à l'égard d'un autre ordre de faits, afin d'en faire l'essai. »

Puis l'auteur donne également plusieurs exemples, dont un seul nous paraît devoir suffire comme application de ce second procédé d'invention : c'est celui par lequel il explique la manière dont Newton trouva sa théorie de la gravitation.

« Keppler, dit-il, avait établi les lois du mouvement des corps astronomiques. Il avait émis l'hypothèse que le soleil exerçait sur les corps qui étaient dans sa sphère d'action, une traction dont la force diminuait proportionnellement à la distance comme la lumière. Il avait dit de plus que l'intensité de la lumière diminuait en raison directe du carré des distances. Keppler, en portant la science à ce point, avait déjà fait plus de la moitié de la découverte qui fit la gloire de Newton. Il ne paraît pas cependant que ce soit par la considération de ces magnifiques aperçus, et par les conséquences qu'il en tira que le savant Anglais ait été mis sur la voie de sa théorie de la gravitation. Si l'on doit s'en fier à une anecdote que l'on raconte, et qui est devenue populaire, voici sur quels éléments il raisonna.

» On connaissait les lois du mouvement centrifuge, c'est-à-dire, que les corps étaient doués de la tendance à toujours se mouvoir en ligne droite, et qu'ils ne pouvaient être maintenus dans un mouvement circulaire que par la force. Et de là cette question : Comment se fait-il que les planètes, qui tournent autour du soleil avec une prodigieuse vitesse, ne s'échappent pas par une tangente de la ligne qu'elles suivent? On pouvait sans doute répondre que Dieu l'avait ainsi voulu; mais n'oublions pas que Descartes avait prouvé qu'il n'y avait dans l'univers que de la matière et du mouvement, en d'autres termes, que des forces mécaniques. La question appelait donc une solution.

» D'un autre côté, Galilée avait donné la loi de la chute des graves, il en avait calculé les vitesses.

» *Or*, Newton compara le fait en vertu duquel les corps

tombaient sur la terre à celui par lequel les planètes étaient maintenues dans leurs révolutions autour du soleil. Ensuite, il affirma qu'elles tendaient à tomber sur le soleil par une force égale à celle qui les poussait à s'en éloigner en ligne droite. Ainsi fut trouvée l'idée-mère de la gravitation universelle, que Newton ensuite développa, soit en tirant parti de toutes les conséquences qui ressortaient de son hypothèse, telles, par exemple, que les vitesses différentes, soit en se servant des découvertes de Keppler. »

Après avoir fait la description des deux modes ou des deux manières dont se forme l'hypothèse, M. Buchez trace les règles de la vérification, second terme de l'opération par laquelle s'opère l'invention. L'hypothèse et l'invention sont donc deux moyens inséparables, tous deux également nécessaires, tous deux enfin sans valeur et sans signification, si on les considérait isolément un seul instant.

Mais comment l'hypothèse sera-t-elle vérifiée ? Par tous les moyens propres à établir son appropriation à l'ordre des faits qu'elle était destinée à comprendre et à expliquer; et généralement par la pratique et par l'observation.

« Ainsi, dit M. Buchez, on émet cette hypothèse, que les corps dont la connaissance compose la science chimique, sont primitifs et élémentaires, irréductibles les uns en les autres. M. Vauquelin fait en conséquence cette expérience. Il enferme une poule, lui donne une nourriture dont la composition est connue sous le rapport des principes élémentaires qui la composent, et surtout quant à la quantité de la chaux qu'elle contient. Il recueille avec soin les œufs que pond cette poule emprisonnée ; il en pèse et en analyse les coquilles. Au bout d'un certain temps il tue la poule, analyse ses os, constate qu'ils ont toute la substance calcaire qu'ils doivent avoir, et il remarque que la poule, bien qu'elle n'ait mangé que quelques grains de substance calcaire, bien qu'elle ait des os aussi solides qu'aucune autre, a cependant pondu des œufs contenant quelques gros de cette substance calcaire. M. Vauquelin en conclut que la digestion, chez cette poule, a produit de la chaux, ou plutôt a converti en chaux d'autres substances. Cette expérience ne suffit pas, et l'on se sert d'une autre. On prend pour

sujet d'observation les animaux herbivores. Ils présentent en effet cette particularité, qu'ils se nourrissent de végétaux, qui ne contiennent presque pas ou point d'azote, tandis que leurs chairs enferment une très-grande quantité de cette substance. On se demanda d'où ils tiraient ce grand excès d'azote, et l'on répondit qu'ils le tiraient de l'air par la respiration. On analysa donc de l'air où on en avait enfermé quelques-uns, on analysa celui qu'ils respiraient, et l'on constata qu'ils n'absorbaient pas la moindre parcelle d'azote. On en conclut que les herbivores formaient de toutes pièces de l'azote par la digestion. L'on acquit donc la preuve que les prétendus corps élémentaires n'étaient rien moins que tels, et l'hypothèse primordiale fut mise à néant.

« On ne peut guère, ajoute l'auteur, donner des règles pour instituer ces expériences ; le mode en varie selon la science et même la question dont on s'occupe. Ces règles d'ailleurs s'apprennent par la pratique de chaque spécialité. Ce n'est point au reste une chose toujours facile de trouver le mode expérimental le plus propre à vérifier la valeur d'une idée ; c'est quelquefois presque une affaire de génie.

« Il est d'autres hypothèses qui ne sont vérifiables que par l'observation. Cela arrive dans tous les cas où il nous est défendu ou impossible de créer les circonstances de l'expérience : tels sont ceux de médecine, d'astronomie, de météorologie, etc. Ainsi, soit cette hypothèse sur la météorologie, que les variations dans le cours des vents, variations dont dépendent en partie les changements de température, les pluies, les grêles, etc., sont soumises à une loi régulière ; que faut-il pour constater cette régularité? Une observation suffisamment généralisée et poursuivie pendant une assez longue suite d'années. »

Dans cet exposé de la méthode d'invention proposée par M. Buchez, nous avons dû nous borner aux indications les plus indispensables ; et nous renvoyons à l'ouvrage même d'où nous les avons tirées, ceux de nos lecteurs qui désireraient suivre cette exposition dans tous ses développements, et surtout dans le détail des exemples pleins d'intérêt par lesquels il cherche à éclaircir son sujet. Nous croyons cependant n'avoir

rien omis d'essentiel pour faire comprendre sa pensée. Qu'il nous soit permis maintenant de joindre nos propres observations à celles de l'auteur ; elles auront beaucoup moins pour objet de critiquer les principes de sa méthode, que de prévenir les abus qui pourraient résulter de son emploi.

Et d'abord, en définissant l'hypothèse une affirmation ou une série d'affirmations faites *dans le but d'une pratique ou d'une vérification,* nous convenons que M. Buchez lui ôte en grande partie ce qu'elle a de dangereux, puisque celui qui n'affirme que dans le dessein de vérifier est, ce semble, peu exposé à se tromper. Cependant, c'est un principe que nulle *affirmation* ne doit être prononcée qu'avec connaissance de cause. Une *supposition* peut bien précéder une *vérification*, mais l'*affirmation* bien certainement ne doit venir qu'après, puisque c'est la *vérification* qui nous autorise à *affirmer*. Tant que l'hypothèse n'est qu'un *doute*, tant qu'elle n'est que la *simple conception de la possibilité de ce qu'on imagine*, elle n'offre aucun danger ; mais s'il y a préoccupation, conviction de l'idée qu'on a conçue, si on en est possédé tout entier, il est fort à craindre que cette préoccupation, que cette affirmation intérieure de l'esprit ne nous fasse voir les faits qu'à travers notre idée, et qu'elle ne nuise à la perfection de la vérification. M. Buchez avoue que ce genre d'illusion n'est pas rare, et que l'histoire de la science nous en offre beaucoup d'exemples. A la vérité, dit-il, elle nous apprend en même temps que cette espèce de fascination n'est nuisible qu'à l'auteur lui-même, et qu'elle est absolument sans conséquence quant à la science. « Car il est de fait que depuis vingt-quatre siècles il y a eu des milliers d'hypothèses de produites, et que celles-là seules ont triomphé qui étaient de nature à servir aux progrès des sciences. » Mais ces milliers d'hypothèses non confirmées par la vérification, non-acceptées par le vote universel, n'en étaient pas moins des erreurs plus ou moins graves ; et non-seulement elles ont été nuisibles à l'auteur lui-même, puisque c'est toujours un malheur d'être le jouet d'une idée fausse, et d'être tenu éloigné de la vérité ; mais il n'est pas une seule de ces erreurs qui n'ait fait dévier l'esprit humain de ses véritables voies, et qui n'ait retardé plus ou moins

les progrès de la science. Plusieurs de ces hypothèses ont eu, comme on sait, une influence immense sur tout un siècle et même sur plusieurs siècles, comme le prouve l'histoire de la philosophie. Ainsi, pour me servir des exemples que cite M. Buchez, Pythagore tire de sa théorie des nombres une explication panthéistique de la production des choses; et cette idée reçoit tout son développement dans les écrits de Timée de Locres, qui conçoit l'univers comme un immense animal dont Dieu est l'âme, et la matière l'organisme, et d'Ocellus de Lucanie, qui considère ce même univers comme un seul être, improduit, immuable. Ainsi, l'hypothèse des atômes indivisibles, éternels, infinis en nombre, et de leur mouvement nécessaire dans l'espace, conduit Épicure au matérialisme et à l'athéisme. Ainsi encore, de l'hypothèse de Galien, que la santé était le résultat de l'*eucrasie*, c'est-à-dire, d'une certaine harmonie dans la combinaison des quatre éléments, et que la maladie était la conséquence d'un dérangement de cette harmonie, on tire cette autre hypothèse, que si l'on connaissait l'art des combinaisons, on pourrait former, par cet art, tout espèce de corps, de métaux, etc., ainsi que rétablir la santé et accroître indéfiniment la durée de la vie; et de là naissent la recherche de la pierre philosophale, l'alchimie, etc. Ainsi l'hypothèse des *monades* conduit Leibnitz à nier la distinction des deux substances, et fait aboutir son système à l'idéalisme; et celle de l'*harmonie préétablie*, à nier l'action réciproque du corps et de l'âme, et à attaquer la liberté humaine. Ainsi l'hypothèse, que les notions générales et leurs combinaisons logiques représentent exactement l'empire des objets réels; que les genres et les espèces des différents êtres de la nature s'engendrent et se produisent de la même manière que les conceptions de notre esprit, inspira à Raymond Lulle son *Art combinatoire*, espèce de mécanisme intellectuel, qui n'était que la méthode dialectique poussée à ses dernières conséquences, et dont la pratique continuée pendant plusieurs siècles eût été un obstacle invincible à tout progrès scientifique, si elle eût été générale. Ainsi l'hypothèse de Condillac, que toute idée est une forme de la sensation, a enfanté le dévergondage philosophique du dernier siècle. Il n'est donc pas vrai de dire

que les fausses hypothèses ne nuisent qu'à leurs auteurs ; et quand même elles n'auraient pas d'autre influence, ce serait déjà sans doute une raison suffisante pour s'en défier et pour en signaler les dangers. Car toute idée contraire à la vérité ou qui n'est pas de nature à y conduire, ne saurait s'introduire et rester dans l'intelligence, sans y apporter le désordre ; et bien loin d'en affirmer l'objet, on doit au contraire la tenir en état de suspicion, jusqu'à ce qu'elle soit confirmée par les faits, et sanctionnée par l'expérience.

Mais à combien plus forte raison l'hypothèse nous exposera-t-elle à la chance de nous égarer, lorsqu'elle sera constituée *à priori*, en quelque sorte sans précédent, sans motif, et comme par le seul effet du caprice et de l'imagination, ainsi qu'elle paraît l'être dans le procédé que M. Buchez appelle le *mode génésiaque !* Que peut produire une pareille hypothèse ? Et comment peut-elle conduire à la vérité si ce n'est par cas entièrement fortuit? Reprenons l'exemple que nous avons cité, celui de Keppler cherchant à prouver l'harmonie universelle que l'être souverainement parfait devait, selon lui, avoir établie dans l'œuvre de la création, par l'harmonie qui devait exister parmi les corps célestes. Tant qu'il la cherche dans les formes absolues de Platon, dans l'essence des êtres eux-mêmes, ses idées ne sont que des rêveries sublimes, qui n'aboutissent qu'à des résultats à peu près nuls, parce que son hypothèse s'appuie elle-même sur une autre hypothèse ; car y a-t-il des formes absolues et parfaites, et les théories de Pythagore sur la puissance mystérieuse qu'il attribue aux nombres sont-elles autre chose que des conceptions mystiques sans autre fondement que l'imagination qui les a produites ? Supposons que Keppler eût persisté à suivre cette fausse voie, où son génie se fût épuisé à réaliser des chimères, eût-il été le créateur de l'astronomie moderne? Pour inventer, ce qui importe ce n'est donc pas une hypothèse quelconque, puisqu'il y en a mille qui peuvent nous éloigner de la vérité, au lieu de nous y conduire, mais une hypothèse motivée, qui s'appuie déjà sur quelques faits, sur quelques vraisemblances plus ou moins fortes, sur quelques données positives, sur quelques réalités enfin, qui nous portent à généraliser nos premières idées, à les étendre,

à les développer par l'induction, afin de donner plus tard à de vagues soupçons la valeur d'un principe. Aussi, dès que Keppler eût substitué à la recherche des formes absolues celles des rapports ou proportions, l'hypothèse cessa de reposer sur une supposition imaginaire, pour s'appuyer sur une donnée fournie par le spectacle même de la création, puisque tout est rapport et proportion dans la nature, et que c'est là ce qui forme l'harmonie que nous y admirons.

Disons donc que l'hypothèse n'a pas de valeur par elle-même, mais qu'elle ne vaut que par ce qui la motive. L'hypothèse sans motif, sans précédent, n'est qu'une pure imagination, et ce n'est pas là un moyen scientifique.

Quatre conditions nous semblent indispensables, sinon pour découvrir infailliblement ce qu'on cherche, au moins, pour ne pas s'exposer à s'égarer follement dans de chimériques idéalités. La première consiste à bien poser la question qu'il s'agit de résoudre. Si le problème est mal posé, d'une manière vague, obscure, équivoque, nulle possibilité d'arriver à un résultat positif, parce que celui qui ne sait pas clairement quel est le but précis de ses recherches, ne peut savoir bien certainement ni quelle direction il doit prendre, ni quels moyens il doit employer, pour atteindre un objet qui n'est pas clairement déterminé dans son esprit. La seconde condition, c'est d'avoir un point de départ, c'est-à-dire une idée, une connaissance, un principe, un fait quelconque sur lequel nous puissions nous appuyer, pour porter notre vue, pour diriger nos recherches d'un côté ou d'un autre. Car si cette base nous manque, nous restons en présence de la difficulté, sans que nous puissions trouver jour pour en sortir. Quelquefois la question elle-même est de nature à nous présenter une première ouverture qui nous fait entrevoir la direction que nous devons prendre. Il nous suffit alors de l'analyser profondément, pour en faire sortir cet élément générateur qui en prépare la solution. Mais souvent aussi le problème ne contient par lui-même aucune indication qui nous fasse soupçonner la route que nous avons à suivre. Alors c'est à la méditation, c'est au fonds de connaissances que nous possédons déjà, c'est à l'observation à nous *fournir cette* donnée première dont nous avons besoin pour

donner du moins un fondement, un air de vraisemblance, un motif enfin aux suppositions que nous allons imaginer, pour sortir d'embarras. Or, il est nécessaire que ce motif soit lui-même une vérité quelconque, déjà soumise à l'épreuve de l'expérience. Car si notre motif était une idée fausse, démentie par les faits, par la science, ou une conception purement arbitraire, sans réalité dans la conscience ou dans la raison, il n'y aurait pas même lieu à hypothèse, parce qu'une hypothèse non motivée est une absurdité, et qu'on ne peut pas dire qu'une hypothèse est motivée, quand l'imagination seule en fait les frais. Nous le répétons, une hypothèse ne peut, sans danger d'induire en erreur, reposer sur une autre hypothèse; parce que le certain ne peut naître de l'incertain, et que la vérité ne peut sortir que de la vérité. Mais il ne suffit pas d'avoir un point de départ, une donnée première, un motif rationnel, pour prendre une direction. Il faut féconder ce motif par l'esprit d'invention; il faut imaginer sur ce premier fondement un point de vue, une généralité, une application à faire de notre idée à la question qui nous occupe. Celui qui est doué d'une imagination vive a des chances pour saisir plus promptement les rapports de cette idée avec l'objet de ses recherches, et pour apercevoir de prime-abord tout le parti qu'il pourra en tirer; mais comme il s'agit ici de rapports logiques, le travail de la réflexion et la droiture de la raison seront toujours les moyens les plus sûrs, sinon les plus courts, pour arriver au but. Enfin, quand la solution est soupçonnée, quand notre hypothèse est formée, c'est-à-dire quand l'induction ou l'analogie nous a conduits à supposer le principe, la loi, le moyen, en vue desquels nos recherches ont été faites, il reste à soumettre la théorie au contrôle de l'expérience, c'est-à-dire à s'assurer par la vérification qu'elle concorde parfaitement avec les faits, ou que le but qu'on se proposait est atteint. Appliquons ces règles à quelques exemples très-simples.

Le célèbre abbé de L'Épée se proposa de résoudre cette question : Quel est le moyen de donner un langage aux sourds-muets de naissance, et de les mettre en état d'entretenir avec leurs semblables un commerce d'idées que la nature semble

vée, tant qu'on n'aura pas découvert une force par laquelle l'homme puisse dompter les inconstances de l'air, comme il a dompté par la vapeur l'inconstance des flots et des vents, toutes les hypothèses seront vaines, et la question restera insoluble. On nous dira peut-être que c'est précisément au moyen de l'hypothèse que l'on peut espérer de découvrir cette force ou ce point d'appui. Nous répondrons que la science et l'observation seules peuvent fournir cet élément. Une hypothèse n'est qu'une supposition, et je défie qu'on me cite une seule découverte importante qui soit fondée primitivement sur une pure supposition, c'est-à-dire sur une idée sans précédent qui la motive et la justifie. Si l'on manque absolument de motif pour inventer, pour résoudre une question, alors il n'y a pas encore lieu à invention, et la sagesse commande de s'abstenir. Du reste, nous croyons que l'hypothèse de M. Buchez n'est en définitive que le procédé de l'induction et de l'analogie sous un autre nom. Raison de plus pour nous de soutenir que, de même qu'il n'y a point d'induction et d'analogie *à priori*, il n'y a pas non plus d'hypothèse *à priori*, ou du moins que s'il en existe de cette sorte, elles sont indignes de figurer parmi les procédés qui constituent la méthode d'invention, puisque tout doit y être fondé sur la logique et la raison.

M. Buchez ne le reconnaît-il pas lui-même, lorsqu'il soumet l'hypothèse aux règles suivantes, qui ne sont autre chose qu'une série de précautions extrêmement sages pour éviter le danger des conceptions arbitraires et l'abus des idées préconçues :

« 1° Circonscrivez nettement, et en vous plaçant à un point de vue encyclopédique suffisamment élevé, l'ensemble des phénomènes entre lesquels vous vous proposez de découvir un rapport général.

» 2° Examinez successivement, et en les rangeant dans l'ordre de succession historique toutes les hypothèses qui ont eu pour but de coordonner cet ensemble de phénomènes ; et regardez ces hypothèses comme d'autant plus exactes, que les phénomènes qu'elles coordonnent sont plus nombreux, *que* les rapports qu'elles établissent sont plus généraux,

que la prévision qu'elles permettent, est plus étendue.

» 3° Établissez en trois catégories distinctes et parallèles : 1° tous les faits qui ont été découverts au moyen de ces différentes hypothèses ; 2° tous les rapports plus ou moins généraux que ces hypothèses ont établis entre les faits ; 3° toutes les lacunes et toutes les contradictions que ces rapports ont mises en évidence.

» 4° Soumettez tous les faits ainsi classés à un examen rigoureux que vous renfermerez entre les deux limites que voici:

» 5° N'acceptez aucun fait dont les conditions d'existence soient impossibles ; dites seulement : ce fait est faux.

» 6° Ne rejetez aucun fait parce qu'il est en contradiction apparente avec d'autres faits ; dites seulement : la théorie de ces faits est fausse et implique une généralité insuffisante.

» 7° Les faits étant connus, les rapports étant établis, les lacunes étant constatées, et tous ces signes étant en même temps présents à votre esprit, placez-vous au point de vue religieux le plus élevé auquel vous puissiez atteindre : créez une hypothèse nouvelle et formulez-la.

» 8° Si votre hypothèse, par les inductions théoriques ou par les conclusions pratiques, tend à révoquer en doute les existences que la loi morale suppose et que l'ontologie démontre, rejetez-la.

» 9° Si votre hypothèse n'est pas susceptible d'une vérification complète, directe et immédiate, rejetez-la.

» 10° Si votre hypothèse tend à confondre sous une même loi des phénomènes de l'ordre circulaire, de l'ordre sériel et de l'ordre libre, rejetez-la.

» 11° Si votre hypothèse renferme une considération fondamentale sur l'essence des faits, rejetez-la.

» 12° Si votre hypothèse échappe à toutes ces conditions d'exclusion, vérifiez-la.

» 13° Développez et formulez toutes les propositions secondaires qui sont virtuellement renfermées dans votre hypothèse ; et démontrez, par des procédés logiques rigoureux, que ces propositions secondaires sont les conséquences nécessaires ou les conditions essentielles de votre hypothèse.

» 14° Portez chacune de ces propositions secondaires au

contact des faits ; et constatez, par tous les procédés connus de vérification scientifique, que ces propositions expriment rigoureusement des rapports existant entre ces faits.

» 15° Démontrez que votre hypothèse tient compte de tous les rapports déjà découverts au moyen des hypothèses antérieures à la vôtre.

» 16° Démontrez que votre hypothèse comble toutes les lacunes que les hypothèses précédentes ont mises en évidence. »

Alors, dit l'auteur, votre hypothèse sera véritablement utile et féconde ; elle sera rigoureusement vraie *pour tout l'ensemble de phénomènes que vous avez eu pour but de coordonner*, et vous aurez doté la science humaine d'une puissance de plus.

PARAGRAPHE SUPPLÉMENTAIRE.

Du calcul des probabilités considéré comme méthode d'invention.

Le calcul des probabilités ne fut d'abord appliqué qu'aux problèmes relatifs aux jeux de hasard. Pascal, Fërmat, Huyghens, Jacques Bernouilly, et en général les géomètres du dix-septième siècle ne l'étendirent pas au-delà de ces limites. Plus tard, son domaine fut successivement agrandi ; et aujourd'hui, peu s'en faut qu'il ne soit considéré par quelques mathématiciens comme une méthode universelle d'invention, propre à résoudre les questions les plus diverses, et à expliquer, non-seulement tous les faits de l'ordre physique, mais encore tous ceux de l'ordre moral.

« A parler en rigueur, dit Laplace, dans son *Essai Philosophique*, presque toutes nos connaissances ne sont que probables, et dans le petit nombre des choses que nous pouvons savoir avec certitude, dans les mathématiques elles-mêmes, les principaux moyens de parvenir à la vérité, l'induction et l'analogie, se fondent sur des probabilités, en sorte que le système entier des connaissances humaines se rattache à la théorie des probabilités. » Ainsi, nulle question n'est étrangère et inaccessible, selon lui, aux recherches à entreprendre par le *moyen* de ce calcul. Son principe, que *les rapports des effets*

de la nature sont, à fort peu près, constants, quand ces effets sont considérés en grand nombre, et que dans une série d'événements indéfiniment prolongée, l'action des causes régulières et constantes doit l'emporter à la longue sur celle des causes irrégulières, ne paraît point, dans sa pensée, admettre d'exception, et s'étend à *toutes les combinaisons de la nature dans lesquelles les forces constantes dont leurs éléments sont animés, établissent des modes réguliers d'action propres à faire éclore du sein même du chaos, des systèmes régis par des lois admirables.*

Aussi n'est-ce point par des considérations tirées de l'existence de Dieu et de ses attributs, de la loi morale et du devoir, de la destinée de l'homme et de la vie future, mais *par les chances favorables et nombreuses qui sont constamment attachées à l'observation des principes éternels de justice, de raison et d'humanité, qu'il juge qu'il y a avantage à se conformer à ces principes, et de graves inconvénients à s'en écarter.* Comme si une pareille solution, en supposant qu'elle pût être donnée par le calcul, pouvait jamais être considérée comme définitive et absolue par les passions et les intérêts individuels. « Il existe, dit-il, dans la nature, une somme déterminée de forces ; cette somme est invariable. L'existence du monde, tel qu'il est aujourd'hui, celle des lois qui le gouvernent, ne sont que le résultat de l'action prépondérante des forces constantes distribuées dans la nature. Le résultat fut produit lorsque, après un temps suffisamment long, ces forces eurent dominé toutes les autres. » Il suffirait donc de calculer ces forces, pour trouver la loi qui a amené ce résultat, c'est-à-dire pour expliquer l'univers ; et alors, apparemment, on pourrait se passer de l'intervention d'une cause intelligente et libre. Mais comme, dans le monde physique, il faut tenir compte du libre arbitre divin, et dans la société, du libre arbitre humain, c'est-à-dire, comme dans le gouvernement de l'univers et dans celui de la société, la force à calculer ne serait autre chose, d'une part, que la volonté souverainement indépendante de Dieu, et d'autre part, la volonté de l'homme dont les effets échappent à toute prévoyance et à tout calcul, par cela seul qu'ils échappent à toute fatalité, il est facile de juger si

le système de Laplace pourrait recevoir ici son application.

Si l'on peut expliquer le monde par la théorie des probabilités, à plus forte raison expliquera-t-on l'homme par le même moyen. Nous pourrions donc avoir une psychologie, un système sur les facultés de l'âme, et sur la loi de leur développement, et même une explication morale des idées, des affections et des actions humaines par le moyen du calcul. C'est ce que Laplace paraît vouloir démontrer. « On peut prendre, dit-il, dans l'ouvrage déjà cité, une juste idée de plusieurs rapports généraux des phénomènes humains, en les comparant à des phénomènes semblables que nous présente la nature inorganique ; par exemple, la sympathie, c'est-à-dire cette tendance que les êtres, semblablement organisés, ont à se mettre en harmonie les uns avec les autres, se conçoit en comparant deux êtres quelconques sur lesquels elle agit, à deux montres dont la marche est très-peu différente, et qui finissent par avoir absolument la même marche, si elles sont placées sur le même support. Les vibrations du *sensorium* doivent être, comme tous les mouvements, assujétis aux lois de la dynamique. Elles se superposent les unes aux autres, comme on voit les fluides se mêler sans se confondre. Elles se communiquent aux individus, comme les vibrations d'un corps sonore aux corps qui l'environnent. Les idées complexes se forment de leurs idées simples, comme le flux de la mer se compose des flux partiels que produisent le soleil et la lune. L'hésitation entre des motifs opposés est un équilibre de forces égales. Une attention forte et continue épuise le sensorium, comme une longue suite de commotions épuise une pile voltaïque. »

Le simple bon sens suffit pour faire comprendre l'énormité de ces conclusions. Aussi beaucoup de mathématiciens sont loin de partager aujourd'hui la confiance de Laplace dans l'universalité de l'application qu'on peut faire de la théorie des probabilités, et ont élevé des doutes bien fondés sur les résultats qu'on doit en attendre. Cependant M. Poisson a, de nos jours encore, soutenu que toutes les questions morales ou physiques peuvent être traitées également par le calcul des probabilités, pourvu, dit-il, que dans chaque question particulière, *on connaisse* par l'observation les données numériques néces-

saires aux applications de ce calcul. Suivant lui, *la loi des grands nombres* n'est limitée par aucune restriction ; elle s'observe dans l'ordre moral comme dans les événements matériels que nous attribuons au hasard.

Une pareille assertion mérite d'être examinée avec soin ; car elle tendrait à établir que toute la logique est dans le calcul, et que les mathématiques sont le moyen universel de parvenir à la vérité, le criterium définitif et absolu de la certitude. Mais pour juger de la portée et de l'extension de la théorie des probabilités, comme moyen de recherche, il est nécessaire d'exposer d'abord en peu de mots les principes sur lesquels ce calcul est fondé, et de raisonner ensuite sur des exemples assez distincts pour mettre en évidence sa compétence ou son incompétence, suivant la diversité des questions auxquelles il est appliqué. Et ici nous nous servirons des notes qu'a bien voulu nous communiquer M. de Mézillac, professeur de mathématiques spéciales à l'école de Pont-le-Voy.

Quand on attend un événement du hasard, c'est-à-dire d'une série de causes dont l'existence et l'enchaînement sont insaisissables pour l'observation, la prudence consiste à estimer d'une part les chances qui paraissent lui être favorables, et d'autre part celles qui semblent lui être contraires. L'événement devient probable en raison de la valeur et de la quotité des premières. On juge du degré de probabilité d'un événement, en comparant le nombre des chances qui l'amènent au nombre total de toutes les chances également possibles. On obtient ainsi une fraction dont le dénominateur est la quotité de tous les événements également possibles et dont le numérateur est le nombre des cas favorables.

La probabilité d'amener 7 avec deux dés dont les faces portent les nombres 1, 2, 3, 4, 5, 6, est exprimée $\frac{6}{36}=\frac{1}{6}$; car on a 36 pour le nombre total des combinaisons des faces prises deux à deux, et la somme 7 peut être amenée par les trois combinaisons doubles, 4 + 3, 5 + 2, 6 + 1. Si la probabilité est plus grande que $\frac{1}{2}$, il y a vraisemblance ; égale à $\frac{1}{2}$, il y a incertitude ; la probabilité devient certitude, quand la fraction qui l'exprime est égale à 1, puisque tous les événe-

ments possibles sont favorables. En réunissant les probabilités pour et contre, on trouve toujours l'unité.

Si des événements sont indépendants les uns des autres, la probabilité qu'ils arriveront ensemble est le produit des probabilités relatives à chacun d'eux pris séparément. Tel est le théorème des probabilités composées.

Il en résulte que les probabilités s'affaiblissent en se composant, puisqu'elles résultent de plusieurs facteurs plus petits que 1.

Quand les probabilités simples sont égales entre elles, le résultat ou produit de leur composition est une puissance de la probabilité simple.

Lorsque les causes sont si cachées, ou se croisent d'une manière si variée qu'il est impossible de les démêler ou d'en nombrer la multitude, les principes précédents, au dire des mathématiciens, ne peuvent plus recevoir leur application. On consulte alors l'expérience, pour reconnaître si les événements sont assujétis à un retour périodique d'où l'on puisse conjecturer avec vraisemblance que la cause inconnue qui les a ramenés souvent dans un ordre déterminé, continuant d'agir, elle les reproduira encore dans le même ordre. Le *nombre* de ces retours est substitué alors à leurs *causes* dans le calcul des probabilités. C'est ainsi que l'expérience a établi les faits suivants, dont il est impossible d'assigner les causes :

1° Le nombre des mariages contractés dans un pays est à celui des naissances et à la population, pour une durée quelconque déterminée, à très-peu près : : 3 : 14 : 396.

2° Il naît constamment 21 filles pour 22 garçons.

3° La population, le nombre des naissances, celui des morts et celui des mariages sont, dans le cours d'une même année :

Les naissances $\frac{1}{38}$ de la population ;
Les morts... $\frac{1}{30}$ id.
Les mariages $\frac{1}{132}$ id.

La différence $\frac{1}{420}$ entre les naissances et les morts marque l'accroissement annuel de la population.

4° La moitié de toute population est au-dessous de 25 ans.

Donc à tous les 25 ans, la moitié de la population est renouvelée.

D'après l'exposé ci-dessus, on comprend que le calcul des probabilités s'applique d'une manière rigoureuse et très-légitime aux jeux de hasard et aux loteries. C'est même sur ce calcul qu'est fondée leur immoralité. En effet, ce qui constitue la moralité d'un jeu, c'est l'égalité des chances pour tous les joueurs. Or, quelle pouvait être la moralité d'un jeu qui rapportait annuellement à l'État une rente de 12 à 14 millions ? L'État jouait donc avec *certitude* de gagner. Rendons cette assertion évidente par des chiffres :

Parmi les 90 numéros de la loterie française, cinq étaient tirés au hasard, c'est-à-dire après avoir été ramenés autant que possible à des chances égales d'être tirés. L'*extrait* rapportait 15 fois la mise ; l'*ambe* (je crois) 270 fois la mise ; le *terne* (je crois) 4 mille ou 5 mille fois la mise.

Or, supposons un joueur mettant un franc sur les 90 numéros. Il met au jeu 90 francs. Mais les 5 numéros sortants ne lui donnent que $5 \times 15 = 75$ francs. Donc le Gouvernement gagnait inévitablement 15 francs à ce jeu.

Les 90 numéros présentent un nombre d'ambes égal à $\frac{90 \times 89}{2}$ ou 4005 ambes ; or, les 5 numéros sortants n'en présentent que $\frac{5 \cdot 4}{2} = 10$. Donc, en supposant un franc sur chaque ambe, il aura $10 \times 270 = 2700$ francs. Mais il aura donné 4005 : donc le Gouvernement gagnerait à ce jeu 1305 francs.

La proportion est évidemment beaucoup plus forte pour les ternes, et l'inégalité des chances beaucoup plus grande, quand le joueur ne s'exerce que sur un petit nombre de numéros. Ce que nous venons de dire des loteries s'applique également à la ferme des jeux, qui valait annuellement plusieurs millions à la ville de Paris. C'est aussi par des calculs analogues que sont établies les assurances contre l'incendie, contre la grêle, etc.

Examinons maintenant comment ces mêmes calculs peuvent venir en aide à la grande question de la certitude dans les sciences tant physiques que morales.

Nous avons vu que quelques mathématiciens, parmi lesquels, outre Laplace, il faut citer encore Condorcet et Duvi-

lars, sont allés jusqu'à proclamer le calcul des probabilités comme la seule règle infaillible de certitude. Ils ont raison; tant qu'ils demeurent dans le domaine des données hypothétiques qu'ils ont prises pour bases. Car leur calcul ne fait autre chose que tirer de ces mêmes hypothèses une suite de conséquences d'une rigueur parfaite, en ce sens qu'elles découlent des données préalablement établies. Mais le calcul ne peut donner que ce qu'on lui a confié; et il est facile de se convaincre qu'en l'appliquant aux phénomènes du monde physique ou moral, il devient un instrument ou inutile ou illusoire.

Pour prendre un exemple dans le premier de ces deux domaines : un département qui depuis dix années est désolé par la grêle veut être assuré contre ce triste fléau. Dans les dix années qui ont précédé, il n'y avait eu que peu ou point de dommages; mais depuis dix ans, la grêle a ravagé jusqu'à six fois son territoire; quelle sera la probabilité qu'il sera grêlé ou non l'année suivante ? En ne s'établissant que sur les dix dernières années, la probabilité qu'il y aura de la grêle dans une année sera $\frac{6}{10} = \frac{3}{5} > \frac{1}{2}$; et en s'établissant sur les vingt années, la probabilité devient : $\frac{6}{20} = \frac{3}{10} < \frac{1}{2}$. Donc, dans la première hypothèse, il y aura vraisemblance, probabilité, tandis que dans la deuxième, il n'y en aurait aucune. Que faudra-t-il donc en induire ? Le calcul ne répond rien à cette question.

Il est vrai que la probabilité que quatre-vingts départements seront grêlés en même temps, en admettant la même probabilité pour chacun d'eux, serait exprimée par $(\frac{3}{5})$ 80, fraction très-petite, dont la probabilité est la base des spéculations des compagnies d'assurance contre la grêle. Mais rien ne prouve mieux que la théorie dont il s'agit doit se renfermer dans certaines questions de détail, dont la solution plus ou moins approximative peut servir à nous guider dans la pratique, mais qu'elle est impuissante à donner l'explication scientifique du phénomène et à en découvrir la loi.

La répétition d'un même fait, disent les mathématiciens, marque la prédominance d'une cause cachée, et qu'on ne pourrait connaître autrement. Mais le calcul ne peut nous apprendre *combien* de temps cette cause cachée gardera la prédomi-

nance sur toute autre cause pouvant amener un effet contraire ; de sorte qu'en s'établissant sur des nombres de répétitions obtenues pendant des intervalles différents, on doit arriver à des résultats contradictoires.

Dans la théorie pure, on prend soin de déterminer à l'avance les termes sur lesquels on doit opérer ; dans l'application aux choses réelles, les termes de la question se posent eux-mêmes en nombre indéfini. La théorie pure repose sur le seul raisonnement ; l'application dépend de l'expérience ; dans la première, le probable est déduit de ce qui peut arriver ; dans la seconde, le probable est déduit de ce qui arrive effectivement. Ainsi, dans la détermination de la probabilité de la grêle, on conçoit une foule de circonstances extrinsèques et intrinsèques, capables d'influer sur le résultat, et cependant assez minimes pour échapper à une observation scrupuleuse. Ce qui le prouve, c'est que le résultat auquel on parviendra pour une série d'années, sera tout différent de celui que donnera une autre série. Il sera donc nécessaire de pousser l'observation jusqu'à ce que la prédominance de la cause qui produi le phénomène soit devenue évidente, ou que cette même prédominance soit entièrement effacée. Or, en admettant que cela soit possible pour quelques cas, cela est-il toujours possible ? Et si l'on ne possède pas tous les éléments de la question sur laquelle porte le calcul, c'est-à-dire, si non-seulement on n'a pas nombré exactement tous les effets et tous les rapports de fréquence de ces effets, mais encore si l'on n'a pas de données suffisantes sur la durée et la constance des causes qui les produisent, comment peut-il y avoir prévoyance, c'est-à-dire probabilité ?

Il s'ensuit que la répétition d'un fait ne prouve rien en soi pour ou contre la répétition future de ce fait. La répétition n'a de valeur qu'autant qu'elle est supposée indiquer la prédominance d'une cause ; mais cette indication elle-même est étrangère au calcul ; c'est une conclusion métaphysique et non mathématique.

Le calcul des probabilités ne prend effectivement pour sujet que des effets considérés comme de simples phénomènes, se suivant dans un ordre déterminé, et considérés comme de

simples quantités. C'est pourquoi, quel que soit l'objet auquel il s'applique, soit à l'estimation de la durée de la vie humaine, soit aux jeux de hasard, aux tontines, à l'économie politique, à la force et à la valeur des témoignages, etc., il prend pour base un fait accompli et ne va pas plus loin.

Ce qui est arrivé arrivera encore, parce que cela est arrivé déjà ; et la probabilité de la réapparition du même événement est en raison directe du nombre accompli de ses répétitions. Tel est le langage de la théorie. Elle ne s'occupe ni des causes des événements, ni de leurs circonstances, conditions ou dépendances réelles, mais seulement de leur nombre. Cependant les probabilistes conviennent eux-mêmes, à leur insu, que la probabilité numérique est nulle en comparaison de la connaissance des causes et des lois qui régissent les événements. Écoutons à ce sujet le plus illustre d'entre eux : « En faisant remonter, dit Laplace, à cinq mille ans, ou à 1,826,213 jours, » la plus ancienne époque de notre histoire, et le soleil s'étant » levé constamment dans cet intervalle à chaque révolution de » 24 heures, il y a 1,826,213 à parier contre un qu'il se lèvera » demain. » Et il ajoute : « Mais ce nombre est incomparablement plus fort pour celui qui, connaissant par l'ensemble » des phénomènes, le principe régulateur des jours et des saisons, voit que rien dans le moment actuel ne peut en arrêter » le cours. » Voilà donc un autre principe que celui de la probabilité numérique, adopté par le plus illustre promoteur de cette méthode, et dans l'appréciation d'un fait où la probabilité de l'événement équivaut, selon lui, à la certitude. Ainsi, pour Laplace lui-même, la répétition pure et simple d'un fait est un argument relativement nul, comparé à celui qu'on déduit de la connaissance du fait lui-même et de la connaissance des causes. Ne renversait-il pas là, sans s'en douter, la théorie même qu'il voulait édifier?

La vaine prétention de faire rentrer toutes les connaissances humaines dans le domaine des mathématiques n'a pu l'égarer jusqu'à l'empêcher de voir que le nombre des répétitions n'est en soi d'aucune importance, et que la connaissance de la cause et de la loi d'un fait établit d'une manière certaine qu'il *se répétera*, non pas parce qu'il s'est déjà répété, mais parce

qu'il doit se répéter. Ainsi la connaissance du systeme planétaire aurait appris plus sûrement le lever du soleil au second jour du monde, que n'auraient pu le faire plusieurs millions de répétitions du lever de cet astre.

La répétition d'un fait établit qu'il se répétera probablement ; mais cette répétition même n'établit-elle pas souvent tout le contraire ? Il pleut sans interruption depuis 15 jours ; par conséquent il est au plus haut point improbable qu'il pleuvra encore les jours suivants, *eu égard à la saison où nous sommes* (considération tout-à-fait étrangère au calcul), et plus il pleuvra, plus l'improbabilité du retour de la pluie sera augmentée.

Y a-t-il un calcul qui puisse nous apprendre qu'il pleuvra demain ? et existe-t-il un probabiliste assez confiant pour parier sa fortune pour ou contre cette répétition de la pluie ?

Concluons donc que tout cet étalage de chiffres est au moins inutile ou illusoire, à moins qu'il ne s'aide constamment de considérations physiques ou métaphysiques qui aient d'elles-mêmes assez de force pour nous conduire à la certitude.

Mais à quelles absurdités ne mène point ce calcul, lorsqu'on veut l'appliquer à l'évaluation de la force et de la valeur des témoignages !

Un témoin dont les lumières et la véracité nous sont connues nous atteste un fait qu'il a vu. Nous évaluons à [illegible] ou la presque certitude la probabilité qu'il ne veut pas nous tromper et qu'il n'a pas été induit en erreur par ses sens ; mais s'il tient le fait d'un témoin aussi éclairé et aussi véridique que lui, la probabilité n'est plus que [illegible] × [illegible] = [illegible] ; et s'il y avait ainsi vingt intermédiaires, elle ne serait plus que de [illegible], à peine $\frac{1}{8}$: donc il y aurait 7 à parier contre 1 que le fait transmis serait faux, bien que tous les intermédiaires fussent également véridiques et dignes de foi !

Un pareil système ne conduirait pas à la certitude, mais au scepticisme ; car il ne tendrait à rien moins qu'à rendre toute histoire impossible, et à envelopper d'une nuit de plus en plus épaisse les faits éloignés de nous. Qui de nous cependant élève le moindre doute sur l'existence des personnages et des empires de l'antiquité, dont les témoignages successifs nous ont

transmis les noms et raconté les destinées heureuses ou malheureuses? La critique historique et les motifs de crédibilité sur lesquels elle fonde ses jugements ne seront-ils pas pour nous un criterium plus certain que la probabilité numérique? Que peuvent prouver les chiffres contre la probité et les lumières d'un témoin, fût-il séparé de nous par un intervalle de plusieurs siècles, et surtout contre la foi du genre humain qui croit à l'histoire? Concluons donc que si l'arithmétique est une logique particulière applicable aux idées de nombre et de quantité, la logique se restreindrait à des proportions bien étroites si elle se bornait à compter : loin d'arriver à la certitude, il faudrait désespérer de pouvoir jamais l'atteindre.

Le calcul des probabilités est-il plus applicable aux décisions rendues à la pluralité des voix? Suivant Condorcet, la chance d'être condamné injustement pouvait être comparée à celle d'un danger assez peu probable pour que nous ne cherchions pas à nous y soustraire, dans les habitudes ordinaires de la vie. Il est probable que si Condorcet, avant de tirer ses conclusions, eût interrogé les milliers de victimes que les juges de 93 envoyaient journellement à la mort, il aurait été un peu moins confiant dans l'exatitude des résultats de ses calculs. Et lorsqu'il fut lui-même mis hors la loi par cette révolution dont il avait allumé les fureurs, il est douteux qu'il fût encore disposé à soutenir que la société avait bien le droit d'exiger pour sa propre sûreté, que l'un de ses membres fût exposé au péril dont la chance est comme *indifférente*. Condorcet apparemment n'avait pas fait entrer dans ses calculs un élément qui cependant ne peut pas être négligé : je veux parler des passions populaires, qui, dans les temps d'anarchie, se substituent aux règles de la conscience et de la justice, et déconcertent toutes les probabilités, toutes les prévisions.

Mais même, dans les circonstances ordinaires, qu'est-ce que les chiffres ont à voir dans la question de l'équité des jugements humains? Si trois personnes ont à se prononcer dans une question, pour l'affirmative ou pour la négative, deux d'entre elles peuvent être d'avis opposé; mais la troisième devant être nécessairement de l'avis d'une des deux premières, la probabilité qu'on sera dans le vrai sera du côté dont elle

aura embrassé l'opinion. Cette conséquence est rigoureuse dans la supposition de trois intelligences égales, si l'on admet que la somme de deux intelligences égales donne une intelligence double ou seulement supérieure à une. Mais comment admettre cette hypothèse ? Deux intelligences identiques agissant ensemble n'y verront pas plus clair dans l'examen d'une question qu'une d'entre elles agissant seule dans la même question. Plusieurs vues de la même portée agissant ensemble ne verront pas plus loin qu'une d'entre elles agissant seule. Ainsi les bases mêmes de ce calcul sont inadmissibles en bonne logique. Combien d'ailleurs la réalité ne s'éloigne-t-elle pas des hypothèses des probabilistes ? L'inégalité des intelligences est le fait le plus palpable que nous constations autour de nous ; c'est même sur cette inégalité que l'on se fonde pour admettre que deux y voient mieux qu'un ; et c'est cette même inégalité qui est souvent cause qu'un seul y voit mieux que cent mille, en dépit de la probabilité numérique. Le nombre des combattants au jour d'une bataille indique-t-il de quel côté se trouve le bon droit ?

Toutefois, si l'on veut poursuivre le calcul précédent, qu'au lieu de trois personnes, on en conçoive trois cents formant une assemblée délibérante, il faudrait en premier lieu les considérer comme autant d'unités identiques. Autrement le calcul serait impossible ; car comment connaître et apprécier toutes les inégalités de savoir, de probité, d'amour du vrai et du bien, etc. ? Dans cette hypothèse, si 150 sont pour l'affirmative et 150 pour la négative, il y aura incertitude. Le nombre 151 suffit-il à établir la supériorité de l'une des opinions sur l'autre ?

Le calcul dit ici que tous les cas du même genre devant être compris dans une même formule et donnés par les valeurs successives d'une constante indéterminée, cette formule doit renfermer implicitement le cas des trois votes exprimés précédemment. Or, dans ce cas, la majorité se compose de la moitié de la somme, plus du tiers de la moitié, $S = \frac{n}{1 \cdot 2} + \frac{n}{1 \cdot 2 \cdot 3} = N\left(\frac{1}{2} + \frac{1}{6}\right) = \frac{2}{3}n$. Donc dans le cas qui nous occupe la majorité se composerait de $\frac{300}{1 \cdot 2} + \frac{300}{1 \cdot 2 \cdot 3} = 150 + 50 = 200$. Mais encore une fois, qu'est-ce que tout cela prouve quant à la vérité et à la justice des décisions ?

CHAPITRE II.

MÉTHODE DE PROBATION.

Soit qu'il s'agisse pour l'homme d'inventer, soit qu'il s'agisse de démontrer, il est également nécessaire de raisonner. Le raisonnement est le procédé universel de l'esprit humain. On peut le définir : un jugement ultérieur, qui a sa raison dans quelque jugement déjà porté ; ou, pour nous servir de la définition classique de la Philosophie de Lyon, entendue toutefois dans un sens moins restreint que celui qu'elle lui attribue : *actus simplex mentis, quo unum judicium ex pluribus judiciis infertur*. En effet, raisonner n'est autre chose qu'unir les idées par les rapports logiques qui existent entre elles, soit qu'on s'élève du particulier au général, soit qu'on descende du général au particulier; soit qu'on parte des faits observés pour remonter à leur cause, soit qu'on s'appuie sur les principes, pour en déduire les conséquences qu'on a en vue. Sous ce rapport la définition que M. Buchez substitue à celle des écoles nous paraît incomplète : selon lui, *raisonner, c'est disposer des matériaux dans un but*. Il ne suffit pas d'avoir une intention, et de vouloir réaliser ce dessein, pour que les matériaux que l'on rassemble présentent un tout, une suite qu'on puisse appeler du nom de raisonnement. Sans doute le raisonnement revêt dans le langage mille formes différentes, selon le but que l'on se propose ; car il doit répondre et il répond en effet à tous les besoins de l'esprit. Sans doute, définir, exclure, exposer, raconter, nier ou affirmer une chose d'une autre chose, c'est raisonner. Mais pourquoi ? parce qu'aucune de ces opérations de l'esprit n'a lieu sans l'intervention de la raison ; parce que coordonner, classer, diviser les faits, en un mot, subordonner les uns aux autres les objets de nos perceptions, c'est marquer les rapports qui existent entre eux, et que considérer les choses, non plus seulement en elles-mêmes, mais dans leurs relations mutuelles, est un acte qui relève de la raison. On raisonne donc toutes les fois qu'on associe plusieurs idées en vertu d'un certain ordre qui les lie l'une à l'autre, toutes les fois qu'on *s'efforce* d'établir entre elles un certain enchaînement, une

certaine dépendance, en un mot, certains rapports de convenance ou de disconvenance, d'opposition ou d'identité, de succession et d'antériorité, par le moyen desquels l'esprit puisse se diriger vers le but qu'il a en vue d'atteindre. Toutefois, comme les deux procédés les plus généraux de l'esprit humain consistent à induire et à déduire, nous dirons que les deux formes les plus générales du raisonnement, celles auxquelles on peut ramener toutes les autres, sont l'induction et la déduction. La méthode a pour objet de nous apprendre quelle espèce de raisonnement nous devons appliquer aux différents cas qui se présentent, et l'esprit le plus logique est celui qui sait le mieux approprier les procédés à suivre au but qu'il se propose.

Nous rappellerons d'ailleurs ce que nous avons dit précédemment, que, soit dans la recherche, soit dans la démonstration de la vérité, il est bien rare que nous puissions nous borner à une seule forme de raisonnement. La raison est presque toujours forcée d'employer toutes ses ressources; car l'enchaînement des idées par lesquelles nous cherchons à conduire notre esprit ou celui des autres au but que nous voulons atteindre, est soumis en général à une telle variété d'incidents, qu'il serait bien extraordinaire que la pensée pût toujours suivre la même route en ligne droite, sans avoir à faire aucun retour et détour, sans avoir à varier en aucune sorte sa marche et ses moyens. Mais de même que le raisonnement par induction est plus spécialement employé, comme moyen de découverte, comme procédé d'invention, le raisonnement par déduction est celui auquel on sent universellement le besoin de recourir, comme moyen de preuve et de démonstration; car démontrer, c'est argumenter. Or, l'argumentation est tout entière dans le syllogisme, et le syllogisme est par excellence la forme logique du raisonnement par déduction, parce qu'elle en est sans contredit la plus méthodique, la plus régulière, la plus parfaite.

ARTICLE Ier. — *Etymologie et origine du syllogisme.*

Le syllogisme est sans doute aussi ancien que la raison hu-

maine. Chez les Grecs, le mot Συλλογισμος s'identifie avec l'expression du raisonnement en général : Συλλογίζομαι.

« Les lois du syllogisme, dit M. de Maistre, découlent de la nature de l'esprit humain. En s'examinant lui-même, il voit qu'il est intelligence par les idées primitives et générales qui le constituent ce qu'il est; verbe ou raison par la comparaison active de ces idées, et par le jugement qui rapporte chaque idée particulière à la notion primitive et substantielle, volonté enfin ou amour par l'acquiescement et l'action.

» C'est dans l'endroit même où il nous apprend que nous avons été créés à son image, que Dieu, suivant la sage observation de saint Augustin, nous enseigne *l'unité de la Trinité, et la Trinité de l'unité.* »

L'auteur cherche ensuite à établir par un exemple, que les trois termes du syllogisme ne sont effectivement que les formes des puissances intellectuelles :

« 1° *Tout être simple est indestructible* (idées générales de simplicité, d'essence, d'indestructibilité; idées qui ne peuvent être acquises, puisqu'elles sont l'homme, et que demander l'origine de ces idées, c'est demander l'origine de l'origine ou l'origine de l'esprit).

» 2° *Or, l'esprit de l'homme est simple* (jugement de la raison : opération du verbe qui attache cette vérité à la notion originelle).

» 3° *Donc l'esprit de l'homme est indestructible* (mouvement ou détermination de la volonté qui acquiesce et forme la croyance); autrement l'homme croira bien qu'il faut croire, mais il ne croira pas. »

A cette ingénieuse explication l'auteur ajoute les réflexions suivantes : « La vérité, comme la vie, ne se propage que par l'union. Il faut que deux vérités s'épousent pour en produire une troisième. Les Grecs appelèrent donc simplement *logisme* (raisonnement) une proposition isolée; et *syllogisme* (on pourrait dire co-raisonnement) cette réunion ou cette *trinité* de *logismes* qui renferme les deux vérités émanatrices et la conclusion qui en procède. »

« Le squelette du raisonnement humain, dit-il encore, est *revêtu de* chair dans l'usage ordinaire; mais quoiqu'on ne

l'aperçoive pas, cependant il soutient tout. L'homme ne peut raisonner sans tirer une conclusion de deux *prémisses* prouvées. Dans la dissertation la plus éloignée des formes scholastiques, le syllogisme est caché comme le système osseux dans le corps animal. »

A la vérité, cette observation, dans son système, a plus d'étendue que nous ne lui en accordons, puisque, selon lui, l'induction et le syllogisme sont un seul et même instrument; mais comme elle s'applique exclusivement ici à la dissertation, et que la dissertation a pour objet, non de découvrir, mais de démontrer la vérité, sa remarque subsiste comme incontestablement vraie, dans les termes où elle est ainsi renfermée.

Si donc on peut reprocher à l'auteur quelques exagérations dans sa critique de la méthode d'induction, et quelque injustice dans son admiration exclusive pour le syllogisme, nous n'en souscrivons pas moins pleinement à ce qu'il en dit, comme chef-d'œuvre de l'esprit humain; et nous sommes bien loin de contredire ses éloges, lorsque, vengeant Aristote des dédains de ses ignorants détracteurs, il s'écrie qu'une gloire immortelle est due à l'homme qui a vu le syllogisme dans l'esprit humain, qui l'a divisé en espèces, qui en a trouvé les lois, qui l'a, s'il est permis de s'exprimer ainsi, spirituellement anatomisé, qui nous a conduits enfin à savoir qu'il n'y a que dix-neuf manières possibles de raisonner légitimement. N'est-il pas remarquable, en effet, que la législation du raisonnement est telle encore aujourd'hui que l'a établie ce puissant génie, il y a plus de deux mille ans, et qu'au milieu des variations de la philosophie, dont tous les systèmes ont croulé les uns sur les autres, la logique est restée fondamentalement la même que celle dont il avait tracé les règles?

« La théorie d'Aristote sur le syllogisme, dit M. Buchez, est la théorie complète de la langue grecque; elle nous montre quel était le système entier du langage chez ce peuple, et par suite, l'état de son intelligence et de sa civilisation. En comparant les formes que notre langue comme notre société ont reçues par l'effet de procédés spirituels nouveaux, on pourrait, jusqu'à un certain point, mesurer la distance qui sépare les deux civilisations et apprécier l'énorme progrès que le chri-

stianisme a fait faire aux nations de l'Europe moderne. » Cette observation nous paraît mal justifiée par les faits. Le syllogisme, qui n'est pas seulement une forme du langage, mais une forme de l'intelligence, n'est pas plus dans l'essence de la langue grecque que dans celle de toutes les langues. Et ce qui prouve qu'il n'est pas moins dans le génie de la civilisation chrétienne que dans celui de la civilisation antique, c'est que jamais l'usage de l'argumentation syllogistique n'a été plus universel et plus fréquent que sous l'empire même du christianisme. Et il en devait être naturellement ainsi. Plus la religion apportait à l'homme de vérités toutes faites, au moins dans l'ordre moral, moins ceux qui y adhéraient par la foi devaient sentir le besoin de recourir aux procédés de l'invention. Les dogmes religieux et les principes moraux une fois fixés par la révélation évangélique, que restait-il à faire aux docteurs chrétiens, sinon d'en développer les conséquences, et d'en faire l'application à toutes les circonstances de la vie? Comme il ne s'agissait plus de construire des théories sur la nature, l'origine et la fin de l'homme, mais seulement d'enseigner et de démontrer une doctrine divinement établie, quel procédé était plus propre à remplir ce but que le raisonnement déductif? Ainsi la partie morale de la civilisation moderne dut être dès le principe placée comme sous la garde du syllogisme; et l'erreur des philosophes du moyen-âge consista, non point à défendre les vérités de la foi par les armes de la dialectique, mais à croire qu'on pouvait constituer la science, c'est-à-dire la partie matérielle de la civilisation chrétienne, par les mêmes moyens. Ils ne comprenaient pas que le syllogisme suppose la vérité connue, et ne l'invente pas, et que tandis que les principes de la religion et de la morale étaient trouvés, il fallait au contraire chercher les principes de la science qui ne l'étaient pas, et qui ne pouvaient l'être que par l'observation et l'expérience.

Quoiqu'Aristote soit véritablement le législateur du syllogisme, par sa profonde analyse des idées et des combinaisons logiques dont elles sont susceptibles, toutefois il n'a eu très-probablement que le mérite de ramener à des formules plus précises et plus exactes les procédés rationnels que l'esprit hu-

main tenait de la nature elle-même. Déjà plus d'un siècle avant lui, Zénon d'Élée, que le caractère de son esprit portait à l'argumentation, avait recherché les lois qui doivent présider à cette escrime intellectuelle, et composé une logique. On peut le considérer comme le dialecticien de l'école dont Xénophane avait été le fondateur.

Toutefois l'art de l'argumentation est bien antérieur à Zénon lui-même; et quand on lui attribue l'invention de la dialectique, on n'entend parler sans doute que de la dialectique considérée avec ses formes, avec l'appareil et l'autorité d'une méthode positive. Car tout le système de l'école métaphysicienne d'Élée repose sur une argumentation. Ainsi, lorsque Xénophane, partant de l'unité infinie, se demande si la production est possible, et nie cette possibilité, attendu, disait-il, que si quelque chose a été faite, elle a été faite de ce qui était ou de ce qui n'était pas, et que l'une et l'autre hypothèse est inadmissible, c'est sur un dilemme, c'est-à-dire, sur un double syllogisme, qu'il s'appuie pour conclure l'existence d'un seul être éternel, infini, immuable. Au reste, la lutte qui s'établit entre l'empirisme ionien et l'idéalisme éléatique, lutte qui dura près d'un siècle, ne fut en définitive qu'une longue polémique où chaque école défendait sa doctrine, et attaquait celle de l'école rivale avec les armes de la dialectique.

Jusqu'à nos jours, on avait placé en Grèce le berceau de la logique. Mais depuis la publication des savants *Essais* de Kolebrooke *sur la Philosophie des Hindous*, ce qui avait été jusque là reconnu comme à peu près indubitable a dû être naturellement remis en question, en présence des nouvelles lumières qui venaient éclairer tout-à-coup l'histoire de l'esprit humain. La logique hindoue et la logique grecque ont-elles une source commune? L'une est-elle antérieure à l'autre, et quelle est celle qui doit réclamer le droit d'antériorité? Est-ce la logique de l'Inde qui est devenue grecque, ou la logique grecque qui s'est faite hindoue? Ou bien se sont-elles développées parallèlement sans qu'il y ait eu action l'une sur l'autre, et par la seule puissance de la raison humaine qui doit se produire partout selon la nature? Si l'on considère que l'expédition d'Alexandre, en rapprochant l'Orient et l'Occident, en

mettant en contact la civilisation européenne et la civilisation asiatique, dut avoir pour effet de mêler les idées, et d'établir une communication intellectuelle entre des populations jusque là étrangères les unes aux autres ; si l'on se souvient d'ailleurs qu'Alexandre avait eu pour précepteur Aristote, et que le conquérant dans ses courses lointaines n'oublia jamais son maître et les intérêts de la science, on peut raisonnablement supposer que des fragments de la doctrine des Brahmes furent transportés en Grèce, en même temps que quelques-uns des systèmes grecs purent pénétrer au-delà de l'Indus. La question serait même résolue en faveur des Hindous, si l'on en croyait une tradition consignée dans un ouvrage persan, *le Dabistan*, et rapportée par W. Jones ; tradition d'après laquelle des Brahmanes auraient communiqué au philosophe grec Callisthènes, qui avait suivi Alexandre dans les Indes, un système complet de logique, à l'aide duquel le stagirite, auquel il fut transmis, aurait fondé sa méthode rationnelle.

» Quoiqu'il en soit, dit l'auteur du *Précis de l'Histoire de la Philosophie*, les travaux logiques de l'Inde offrent plusieurs points très-remarquables de concordance avec la Logique d'Aristote, qui a été le type de toutes les Logiques européennes. Cette science se divise dans les Cours de Philosophie de l'Inde, en trois parties principales, l'énonciation ou proposition, la définition et l'investigation. Cet ordre correspond, sauf la différence du langage, à l'ordre suivi par Aristote, dont la Logique comprend aussi trois parties. La première traite des termes : c'est aussi la matière traitée dans l'Inde sous le titre général d'énonciation. La seconde a pour objet la proposition ; or, la proposition, en joignant l'attribut au sujet, détermine dans celui-ci une propriété qui le caractérise. Telle est encore, dans la langue philosophique de l'Inde, la fonction propre de la définition. Enfin, dans la troisième partie de sa Logique, Aristote expose la théorie du raisonnement et de la démonstration ; l'investigation, dans la Logique hindoue, est également relative à cette théorie.

» Les catégories de Gotama, dont une partie est une classification des principaux points sur lesquels doit se porter l'in*vestigation* philosophique, tandis que l'autre partie expose les

procédés de cette investigation même, embrassent ainsi les deux termes de la connaissance humaine, l'objectif et le subjectif, les réalités qui sont l'objet de la connaissance, et les lois de l'esprit qui est le sujet de la connaissance. Quelque imparfaite que soit l'exécution d'un pareil essai, il dénote à la fois des vues étendues, et un esprit d'analyse assez développé. Mais ces catégories ne correspondent pas à ce qui porte le même nom dans la Philosophie d'Aristote. Celles de Gotama, la substance, la qualité, l'action, le commun, le propre, la relation intime, en y comprenant le temps, le lieu, compris dans la première, sont, dans la Logique de l'Inde, la partie analogue aux prédicaments et aux prédicables du philosophe grec. »

Mais c'est surtout dans la forme du syllogisme indien que nous aurions lieu de remarquer les analogies frappantes qui existent entre la Logique des Hindous et celle d'Aristote; analogies qui, soit dans l'hypothèse d'un emprunt fait par la Grèce à l'Inde, ou par l'Inde à la Grèce, soit dans celle d'un développement isolé et indépendant de l'esprit humain dans ces deux contrées, prouvent également que les lois de l'intelligence sont partout les mêmes, et que toute langue a en soi un fonds de logique qui s'approprie et se prête naturellement aux procédés et aux combinaisons syllogistiques, une fois que ces procédés sont connus.

L'argument régulier ou syllogisme indien est composé de cinq membres : 1° la proposition ; 2° la raison ; 3° l'*exemple* ; 4° l'application ; 5° la conclusion ; en voici un exemple :

1° Cette montagne est brûlante,

2° Car elle fume ;

3° Ce qui fume brûle, comme le foyer de la cuisine ;

4° Conformément la montagne est fumante :

5° Donc elle brûle.

La *proposition* n'est autre chose que la thèse à prouver, la *raison* est le principe sur lequel repose l'argument, principe qui se trouve énoncé d'une manière générale et appuyé par un *exemple* dans le troisième membre ; l'application fait voir que le cas spécial dont il s'agit est renfermé dans le principe

général : enfin la *conclusion* affirme la *proposition* comme *prouvée*.

Voici une appréciation fort juste de cet argument par l'auteur que nous citions tout-à-l'heure : « Si on compare au syllogisme européen celui de la Logique hindoue, on voit que les trois dernières propositions correspondent exactement à notre syllogisme, avec cette seule différence que la première, ou la majeure, renferme toujours un exemple. Sous ce nom les dialecticiens de l'Inde comprennent soit un objet sensible, aisé à constater, soit un point particulier quelconque, admis ou supposé admis par ceux avec lesquels on discute, et qui, sous ce rapport, devient un fait. Au moyen de l'exemple, partie intégrante du syllogisme, et inhérent à la majeure, la proposition générale ne se produit qu'en se réalisant dans un fait positif : l'abstraction prend un corps. L'idée philosophique qui a présidé à une pareille combinaison n'est pas certes à dédaigner.

» Si maintenant nous considérons les cinq membres du syllogisme indien, nous verrons qu'il renferme deux syllogismes reposant sur la même majeure, ou plutôt le même syllogisme construit deux fois, mais dans un ordre inverse. En partant de la troisième proposition, qui est la majeure, la proposition centrale, on trouve successivement la mineure et la conclusion, soit que l'on remonte aux deux propositions antérieures, soit que l'on descende aux deux propositions postérieures. Il existe un singulier rapport entre cette construction du syllogisme et la constitution même de l'esprit humain qui procède tour à tour par analyse et par synthèse. Le premier yllogisme qui débute par les propositions particulières pour arriver à la proposition générale, correspond à la marche de l'analyse ; le second, qui commence par les propositions générales pour en faire sortir les propositions particulières, correspond à la marche de la synthèse. Mais, quelque ingénieuse q e soit en théorie une combinaison qui fait d'un simple argument un miroir qui réfléchit les deux méthodes fondamentales de l'esprit humain, il n'en est pas moins vrai que le syllogisme indien, qui oblige la pensée à parcourir deux fois la même route sans apprendre rien de nouveau, et à se mou-

voir avec lenteur en traînant un assez long bagage, est très-inférieur, comme instrument de la discussion, au syllogisme européen, également sûr, mais plus rapide. »

Il ne faut pas croire toutefois qu'on énumérât toujours les cinq termes du raisonnement ; on le réduisait quelquefois aux trois derniers. Ainsi simplifié, il ne différait pas du syllogisme grec, et était parfaitement régulier. Ainsi l'esprit humain a produit le syllogisme dans l'Inde comme dans la Grèce ; mais il ne l'a pas sans doute produit en un jour, car il suppose une longue culture intellectuelle, et une étude approfondie des lois de la pensée, des rapports des idées entre elles, et des conditions de la certitude. « Le premier fruit de l'esprit humain, dit M. Cousin, est l'enthymème. Dans une idée l'esprit en entrevoit une autre, et cela par l'intermédiaire d'une troisième idée plus générale qu'il saisit rapidement, et si rapidement qu'elle lui échappe, alors même qu'elle le domine. Il y a une majeure dans tout raisonnement quel qu'il soit, oral ou tacite, instinctif ou développé, et c'est cette majeure nettement ou confusément aperçue qui détermine l'esprit ; mais il ne s'en rend pas toujours compte, et l'opération fondamentale du raisonnement reste long-temps ensevelie dans les profondeurs de la pensée. Pour que l'analyse aille l'y chercher, la dégage, la traduise à la lumière, et lui assigne sa place légitime dans un mécanisme extérieur qui reproduise et représente fidèlement le mouvement interne de la pensée dans le phénomène obscur et complexe du raisonnement, certes il faut bien des années ajoutées à des années, de longs efforts accumulés ; et le seul fait de l'existence du syllogisme régulier dans la dialectique du Niaya est une démonstration sans réplique du haut degré de culture intellectuelle auquel l'Inde devait être parvenue. Le syllogisme régulier suppose une haute culture ; il l'atteste et en même temps il l'augmente. En effet, il est impossible que la forme de la pensée n'influe pas sur la pensée elle-même, et que la décomposition du raisonnement dans les trois termes essentiels qui le constituent, ne rende pas plus distincte et plus sûre la perception des rapports de convenance et de disconvenance qui les unissent ou les séparent. Amenées ainsi face à face, la majeure, la mineure et la conséquence manifestent d'elles-

mêmes leurs vrais rapports, et la seule vertu de leur énumération précise et de leur disposition régulière s'oppose à l'introduction de rapports trop chimériques, et dissipe les à-peu près et les fantômes dont l'imagination remplit les intervalles du raisonnement. La rigueur de la forme se réfléchit sur l'opération de la pensée ; elle se communique à la langue du rai sonnement, et bientôt à la langue générale elle-même. De là peu à peu des habitudes de sévérité et de précision qui passent dans tous les ouvrages de l'esprit, et influent puissamment sur le développement de l'intelligence. Aussi de fait, l'apparition du syllogisme régulier dans la philosophie a-t-elle été constamment le signal d'une ère nouvelle pour les méthodes et pour les sciences. »

A l'appui de ces observations l'auteur fait remarquer que c'est en effet de la promulgation des lois du syllogisme par Aristote, que date, en Grèce, le perfectionnement de la méthode et de la langue philosophique. Mais faut-il croire ce que dit M. Abel Rémusat au sujet de la vieille philosophie chinoise, qui, selon lui, n'aurait pas été au-delà de l'enthimème, et dont il faudrait attribuer la longue enfance à l'absence d'un instrument qui ne manque jamais impunément, dit M. Cousin, aux peuples qui en sont privés? Il y a peut-être de l'exagération à attribuer une si grande vertu au syllogisme ; si l'on considère surtout que par lui-même il n'est qu'un moyen de conduire sûrement l'esprit des vérités générales à leurs conséquences, et que ce qui a manqué aux anciennes philosophies, ce sont des principes vrais bien plus que des moyens de déduction.

ARTICLE II. — *De l'emploi de la dialectique au moyen-âge, et des causes de la réaction qui se produisit dans le douzième siècle et dans les siècles suivants contre la méthode syllogistique.*

C'est une chose digne de remarque que cet empire presque universel avec lequel la logique démonstrative d'Aristote régna sur le monde philosophique, aussitôt qu'il en eut posé les règles. Toutes les doctrines sans exception y eurent recours,

soit pour se défendre, soit pour attaquer les doctrines rivales. Les adversaires de l'aristotélisme, tout en combattant sa métaphysique, sa psychologie, sa physique, reconnaissaient implicitement la puissance et la vérité de ses principes d'argumentation, puisqu'ils ne l'attaquaient qu'avec les armes qu'il leur avait fournies. Le scepticisme lui-même ne s'est flatté de renverser tous les systèmes, et n'est parvenu à les ruiner tour-à-tour qu'en leur appliquant les arguments mêmes derrière lesquels le dogmatisme espérait se mettre à couvert. Il a pu tout nier, excepté l'efficacité du moyen par lequel il prétendait démontrer l'incertitude de la raison, et de la connaissance humaine; et l'un des plus grands services que la dialectique ait rendus à l'esprit humain, c'est peut-être de l'avoir conduit par le doute à se détacher successivement de tous les vains systèmes de la philosophie, et de le disposer par le sentiment de son impuissance, et par le besoin de croire, à se réfugier dans la vérité, aussitôt qu'elle brillerait à ses yeux avec ce caractère d'irrésistible évidence qui entraîne l'assentiment des volontés; comme si Dieu, au moment où la lumière évangélique allait se manifester, avait voulu qu'il ne restât plus rien à l'homme de ses anciennes opinions et de ses anciennes croyances, excepté sa foi dans la vertu logique du raisonnement; foi qui devait être plus tard un puissant auxiliaire de l'enseignement chrétien, puisque les intelligences devaient le recevoir avec d'autant plus de confiance qu'il leur était présenté, et qu'il était défendu par des moyens parfaitement conformes aux principes mêmes de la raison. Il suffit de lire les apologies de la religion chrétienne écrites par les premiers Pères de l'Eglise, ainsi que les divers ouvrages de polémique composés dans les premiers siècles du christianisme par les saint Justin, les Tatien, les saint Irénée, les Hermias, les Athénagore, les Tertullien, pour se convaincre que les esprits divisés sur les doctrines, ne l'étaient pas sur les procédés logiques du raisonnement, et qu'entre les défenseurs du paganisme et les docteurs chrétiens, la question n'était pas de substituer à la méthode d'Aristote d'autres règles d'argumentation, d'autres moyens de preuve, mais d'appliquer les mêmes principes généraux de la raison à la réfutation de l'erreur, comme à la

démonstration de la vérité. En effet, ceux des travaux des Pères de l'Église qui ne se renferment pas dans la simple exposition de la doctrine catholique, et qui ont pour objet de mettre la foi d'accord avec la raison, supposent nécessairement une base commune admise également par les défenseurs et par les adversaires du christianisme; base sans laquelle toute discussion et même toute prédication eût été impossible, puisque la foi à l'enseignement évangélique peut être considérée dans son motif comme une déduction de quelques-uns de ces principes irrécusables auxquels les païens eux-mêmes ne pouvaient s'empêcher de rendre hommage ; tel que celui-ci : Il faut croire à une doctrine que Dieu même autorise et confirme par des miracles. Il est donc facile de comprendre pourquoi les docteurs chrétiens attachèrent dès l'origine une si grande importance à un instrument qui leur donnait tant de prise sur les intelligences rebelles qu'ils avaient à convaincre, et pourquoi la dialectique qui leur était venue si efficacement en aide contre l'esprit païen, leur parut encore un moyen aussi utile que sûr pour combattre les schismes et les hérésies, et pour ramener à des termes parfaitement clairs et précis l'exposition de la doctrine catholique qu'il importait de mettre à l'abri de tout sens équivoque et de toute interprétation arbitraire.

Et qu'on n'objecte pas que saint Jérôme a condamné l'art du syllogisme, en le comparant aux plaies d'Égypte, et les démonstrations qui en résultent, à ces moucherons importuns qui habitent les lieux marécageux. Saint Jérôme a été lui-même un des plus habiles défenseurs de la religion contre les hérétiques de son temps, et entre autres, contre Pélage, Montan, Vigilance, Jovinien, etc. Or, lorsqu'il s'engageait avec ces hérésiarques dans cette polémique véhémente où l'ardeur de son génie se déployait avec tant de force et d'éloquence, dédaignait-il de recourir aux armes du raisonnement ? Y avait-il pour lui d'autre moyen de confondre ses adversaires, et de faire triompher les doctrines orthodoxes que celui de l'argumentation ? Une simple affirmation contraire aux assertions hétérodoxes de ceux qu'il combattait eût-elle été bien propre à convaincre d'erreur ces opiniâtres ennemis de la vraie foi, si elle n'eût été soutenue par une dialectique puissante, par une

solide réfutation de leurs fausses opinions ? Il est donc clair que saint Jérôme n'entendait condamner que l'abus du syllogisme et non l'art syllogistique lui-même, les arguties des sophistes et non les procédés légitimes du raisonnement. Ce serait également abuser de ces paroles de saint Paul : *Nihil per contentionem agentes ; verbisque contendere, ad nil aliud utile, nisi ad subversionem audientium* ; *quippè quæ fidem et fidei merita contingunt*, que de s'en servir comme d'un arrêt de condamnation porté contre la dialectique. S'il fallait les interpréter dans ce sens, il faudrait condamner tous les docteurs de l'Église, saint Augustin, Bossuet, etc., dont toute la vie a été une longue lutte en faveur de la vérité, dont tous les ouvrages sont un admirable modèle de l'art de raisonner.

Toutefois, les services mêmes que la logique avait rendus à la vérité tendaient à exalter outre mesure la confiance de ceux qui avaient été témoins de ces grandes luttes de la pensée humaine, et de ces éclatants triomphes remportés par la raison. De là une disposition générale parmi les philosophes à s'exagérer l'importance du syllogisme, et à lui attribuer une puissance qu'il n'a pas, puisque le syllogisme n'est pas destiné par sa nature à *trouver* des connaissances que nous n'avons pas, mais à établir entre celles que nous avons les rapports de subordination que la raison indique. Sous l'influence de ces préoccupations, l'emploi de l'argumentation ne tarda pas à dégénérer en manie. Tout fut réduit en syllogismes, et les vérités les plus indémontrables furent forcément ramenées aux formules de la démonstration. Au lieu de chercher à étendre ses idées par l'étude et l'observation, on ne songea plus qu'à combiner des abstractions et des mots, et toute la science se trouva renfermée dans les catégories d'Aristote. L'esprit humain dépensa ainsi tout ce qu'il y avait en lui de force, de patience et de génie à créer une espèce d'algèbre logique dont la connaissance exigeait de prodigieux efforts d'intelligence et de mémoire, pour comprendre et retenir tous les secrets d'une langue devant laquelle la légèreté moderne recule épouvantée. Cette direction donnée aux travaux de la pensée devait avoir pour effet d'empêcher le développement complet des puissances de l'âme, de dessécher l'esprit, d'éteindre l'imagination,

d'étouffer la sensibilité, de détruire la faculté d'intuition à laquelle l'école contemplative du moyen-âge a dû de si belles inspirations, de si nobles conceptions, de si sublimes élans d'enthousiasme et d'amour, et de faire contracter à l'esprit humain des habitudes de subtilité contraires au but du raisonnement et dangereuses même pour la foi. Aussi l'emploi de la dialectique, qui fut irréprochable dans les ouvrages des saint Anselme, des saint Thomas d'Acquin, et de quelques autres docteurs du moyen-âge, dégénéra trop souvent en arguties misérables et en distinctions sophistiques dans les écrits des Roscelin, des Guillaume de Champeaux, des Abailard, des Amaury de Chartres, des David de Dinaut, des Simon de Tournay, des Raymond Lulle, des Guillaume d'Occam, des Duns-Scott, etc. On sait que ce dernier, entre autres, prenait à tâche de contredire sur tous les points les opinions de saint Thomas, et qu'il suffisait que celui-ci émît un sentiment, pour qu'il adoptât et défendît le parti contraire. Il en résulta que la scolastique, dans son application à la théologie surtout, fut le plus souvent, moins une sauvegarde pour garantir l'intégrité des croyances chrétiennes, qu'un piége tendu aux esprits, un subterfuge pour l'erreur et la mauvaise foi, et un moyen d'embrouiller toutes les questions et d'embarrasser la vérité dans un dédale d'abstractions inextricables. C'est comme moyen d'échapper à la vérité, et de rendre les discussions interminables que Mélanchthon et les autres sectateurs de Luther firent de l'art syllogistique ou plutôt de l'art sophistique la base de l'enseignement protestant, malgré quelques quolibets que leur patron avait lancés contre Aristote.

Déjà la querelle si vive et si acharnée des Réalistes et des Nominaux, et des conclusions sceptiques ou panthéistiques qu'elle avait enfantées, avait fait comprendre aux chefs de l'Église tout ce qu'une dialectique fondée uniquement sur des combinaisons et des définitions de mots qu'on prétendait imposer comme des formes absolues et souveraines, renfermait de dangers pour la foi, et était propre à égarer la raison humaine. Saint Bernard eut des luttes violentes à soutenir contre le génie impatient et hardi d'Abailard, dont les assertions té-

méraires ne tendaient à rien moins qu'à subordonner la foi à la science, et la certitude de la révélation aux conceptions de la raison. Pierre Lombard avait senti le besoin de rappeler les esprits à des études positives, de les porter à consacrer aux anciens monuments de la philosophie chrétienne le temps qu'ils dépensaient en vaines disputes, et de replacer l'autorité de l'Église, des Pères et de l'histoire au-dessus du syllogisme et des universaux.

D'un autre côté, Jean de Salisbury, considérant la dialectique sous le point de vue scientifique, remarquait très-bien qu'elle reste stérile, si elle ne reçoit pas des autres siences la fécondité et la vie. Il reprochait aux dialecticiens leur foi aveugle dans la puissance des universaux et l'impossibilité où ils se mettaient d'arriver jamais à des conclusions applicables, en se renfermant dans un cercle de catégories et d'idéalités où la pensée humaine était comme emprisonnée. Roger-Bacon s'éleva également contre les catégories ; il reconnut avec la sagacité d'un esprit droit et pénétrant, que les abstractions logiques appliquées aux phénomènes physiques n'en donnaient point l'explication réelle, et que c'est dans l'observation des procédés de la nature et dans l'expérimentation qu'il faut chercher la connaissance des lois qui président à ses opérations. Van-Helmont l'attaqua avec plus de violence encore. « Le plus fort raisonnement, dit-il, celui que l'on nomme syllogisme, n'a jamais produit une science quelconque, et, bien plus, est impropre à en produire aucune. Parmi les dix-neuf formules de syllogisme que l'on possède, douze concluent négativement ; or, une négation n'est point une science; celui qui nie que quelque chose existe, n'enseigne point ce qui est. Il faut que la science soit affirmative ; car elle doit traiter seulement de ce qui est positif. Enfin, comme le syllogisme est basé sur ce que, si deux choses sont concordantes entre elles, elles doivent concorder avec quelque autre troisième dont la conformité doit apparaître dans la conclusion, nécessairement il faut admettre que la connaissance de cette conformité existe en nous avant la conclusion ; de telle sorte qu'en général l'on sait d'avance ce qui va être démontré par cette conclusion. Ainsi, au plus, la connaissance que nous en tirons devient seulement un peu plus

distincte par le syllogisme. Mais le doute qui pouvait exister auparavant y reste attaché. » (C'est là précisément ce qu'on aurait droit de lui contester. Si le syllogisme est bien fait, si le principe est avéré, si la conséquence est bien déduite, la démonstration porte avec elle son évidence, et ne permet plus le doute ; ou, s'il existe encore, il est dans la volonté, et non plus dans l'intelligence, qui est convaincue). « Le syllogisme, poursuit l'auteur, n'est pas tant propre à trouver la science, qu'à démontrer celle qui est acquise (*non tàm ad inveniendam scientiam quàm ad ostendendam jam inventam*). Quiconque se sert du syllogisme connaît déjà distinctement ce qu'il s'efforce de se faire concéder par la conclusion. Il connaît les termes, le moyen, le mode. Personne, que je sache, n'a fait des syllogismes avec des termes inconnus. C'est pourquoi ce mode de démonstration me paraît seulement propre à servir entre les mains des maîtres à exciter l'attention des élèves, et ceux-là certainement n'ont pas jusqu'à ce jour fait grand-chose pour la science, bien qu'ils s'en vantent. Tout faiseur de syllogismes commence par se faire une opinion : il se la persuade ; puis, pour la faire accepter de ses adversaires, il cherche des termes, un moyen, un mode, afin de donner une forme à sa démonstration. »

Vint ensuite Bacon, qui, dans la critique de la méthode syllogistique, mêle aussi beaucoup d'exagération à des vérités incontestables. « Dans la logique vulgaire, dit-il dans la préface de l'*Instauratio magna*, tout à peu près se fait par le syllogisme. Quant à nous, nous rejetons le mode de démonstration par syllogisme, parce qu'il n'en résulte que confusion et parce qu'il nous chasse en quelque sorte la nature des mains. Sans doute on ne peut douter que les termes qui concordent avec le terme moyen ne soient aussi concordants entre eux (ce qui est d'une certitude en quelque sorte mathématique) ; mais il n'en reste pas moins cette cause d'erreur, savoir : que le syllogisme est formé de propositions, que les propositions sont composées de mots : or, les mots sont les marques et les signes des notions, et s'il arrive que les notions de l'esprit (qui sont comme l'âme des mots et la base de toute la construction dont il s'agit) soient mauvaises, téméraires ou va-

gues, ni assez définies, ni assez circonscrites, en un mot, vicieuses de plusieurs manières, il en résulte que l'édifice entier repose sur le sable. Nous rejetons donc le syllogisme, non-seulement lorsqu'il s'agit de principes, ainsi que tout le monde le fait, mais même lorsqu'il s'agit des moyens que le syllogisme peut sans doute déduire et engendrer de toutes façons, mais qui n'en sont pas moins stériles, étrangers à la pratique, et complètement improductifs, en ce qui touche la partie active des sciences. »

Ainsi, la réaction s'étendait de proche en proche, et s'universalisait, à mesure qu'on s'apercevait que la scolastique, au lieu de faire avancer l'esprit humain dans les voies de la vérité et de la science, tendait à en arrêter les progrès, en la retenant sous le joug d'une méthode qui n'était plus qu'un pur mécanisme, une routine, et dont certains philosophes s'obstinaient cependant à vouloir faire un instrument universel, non-seulement pour prouver, mais encore pour inventer.

Toutefois, n'oublions point que ce n'est pas la dialectique qu'il faut condamner, mais l'abus, mais la fausse application de la dialectique, et que si le syllogisme ne peut servir pour rechercher et pour établir les principes des sciences, l'argumentation syllogistique n'en reste pas moins la forme naturelle de la démonstration. Si la scolastique a été impuissante pour constituer la science, si même elle a été quelquefois nuisible à la vérité et favorable à l'erreur, ce n'est pas parce qu'elle a fait emploi du syllogisme, mais parce qu'elle a admis dans le syllogisme, au lieu de principes incontestables, des majeures artificielles qui ne pouvaient conduire qu'à des conséquences de même valeur. « Mais il n'en est pas moins vrai, dit M. Cousin, qu'entre ces majeures artificielles et les conclusions qu'elle en tirait, la scolastique a déployé une grande force dialectique, et qu'elle a imprimé à l'esprit humain des habitudes dont la philosophie moderne a profité. » Que devait donc faire la réforme? Abolir les règles de la dialectique, supprimer le syllogisme? Non ; pour abolir le syllogisme, il faudrait abolir la raison. Mais rendre au procédé syllogistique sa vraie destination, substituer aux majeures de la scolastique, des majeures fournies par l'analyse, l'examen des faits et l'expérience, et,

au lieu de faire reposer la science sur des hypothèses forgées *à priori*, lui donner pour base l'étude attentive de la nature. Alors le raisonnement, appuyé ainsi sur l'observation, eût été ramené à sa fonction propre, celle de diriger l'esprit humain dans sa marche, et de l'éclairer sur la valeur de ses combinaisons rationnelles.

C'est ce que n'a pas su comprendre le chancelier Bacon. Non content de poser l'induction comme voie naturelle des sciences physiques, il proscrit le syllogisme, dont il ne pouvait cependant méconnaître la légitimité comme moyen de déduction même dans les sciences naturelles ; comme si d'ailleurs le syllogisme excluait l'expérience. Il lui fait cependant la grâce de l'admettre *dans les sciences populaires, telles que la morale, la jurisprudence et autres sciences de ce genre,* même encore *dans la théologie, puisqu'il a plu à Dieu de s'adapter à la faiblesse des plus simples*, marquant ainsi par cette épithète grossière, remarque M. de Maistre, le mépris insolent qu'il affectait pour les sciences les plus nécessaires à l'homme, les seules même rigoureusement nécessaires, puisqu'elles sont les seules qui se rapportent à sa fin.

Sa prétendue réforme n'est d'ailleurs, en ce qu'elle a de vrai, que la reproduction d'idées exprimées bien avant lui, comme nous venons de le voir. Non-seulement il a tort de présenter Aristote comme l'auteur de la méthode syllogistique telle que l'employaient les scolastiques, puisqu'Aristote n'en a jamais fait usage dans son enseignement scientifique ; mais dans tous les temps, il y a eu des hommes qui n'avaient pas besoin des avertissements de Bacon, pour comprendre qu'il fallait observer pour pouvoir interpréter la nature et en expliquer les phénomènes. C'est un fait incontestable que les plus grandes découvertes de la science sont antérieures à Bacon ou lui sont au moins contemporaines. « O puissance incompréhensible du préjugé national dans tout son aveuglement et, dans toute sa servitude, s'écrie M. de Maistre, répondant à l'assertion du docteur Reid, qui prétend que *le genre humain a cherché la vérité pendant deux mille ans avec la syllogisme*, quoi donc les astronomes et les mathématiciens grecs, Archimède, Euclide, Pappus, Diophante, Eratosthène,

Hipparque, Ptolémée ; tous ces philosophes, et Platon surtout, Cicéron et Sénèque, chez les Latins ; les fondateurs de la science dans les temps modernes ; Roger-Bacon, en Angleterre, et ce Gilbert que Bacon cite souvent ; Télésio et son compatriote Patrizzio, qui découvrit le premier le sexe des plantes ; Kircher, qui expliqua le miroir d'Archimède ; Grégoire de saint Vincent, qui fut si utile à Newton ; Cavalieri, Viète et Fermat ; Gassendi, Boyle, Otton de Guerick, Hook, etc. ; Aldrovandi, Alpini, Sanctorius, les deux Bartholius ; Copernic, qui retrouva le véritable système du monde ; Keppler, le vraiment inspiré, qui en démontra les lois ; Tycho, qui lui en avait fourni les moyens ; Descartes, qui eut ce qui manquait à Bacon, le droit de censurer Aristote ; Galilée enfin, qu'il suffit de nommer : tous les chimistes, tous les mécaniciens, tous les naturalistes, tous les physiciens qui déjà, à l'époque de Bacon, avaient si fort avancé ou préparé les découvertes dans tous les genres, *ne s'étaient appuyés que sur le syllogisme !* Mais dans ce cas, c'était donc un grand crime de briser un instrument consacré par d'immenses succès. Le fait est cependant qu'il n'a jamais été question de syllogisme dans aucun livre écrit sur les sciences d'observation, en remontant depuis Bacon jusqu'à la plus haute antiquité. Ce prétendu restaurateur de la science s'est donc battu contre une ombre, et ses panégyristes ne veulent pas voir qu'il est ridicule de s'épuiser en raisonnements pour prouver l'inutilité du syllogisme dans la physique expérimentale, qu'il est ridicule et dangereux d'appeler cette science LA VÉRITÉ, comme s'il n'y en avait pas d'autre ; et qu'en supposant enfin une théorie physique appuyée sur des expériences bien faites, ce serait toujours une grande question de savoir si la forme syllogistique devrait être bannie de l'enseignement appelé à discuter et à prouver publiquement cette théorie. Pour moi, je pencherais à permettre toujours au syllogisme de s'exercer dans l'école. »

M. de Maistre donne ensuite un exemple de l'application qu'on pourrait faire de la dialectique ancienne aux sciences nouvelles. Si cet exemple n'est pas très-concluant en faveur du syllogisme considéré comme moyen d'invention, il doit du moins servir à prouver qu'il peut, dans beaucoup de cas, être

employé comme moyen de vérification, en nous aidant à apercevoir, par le rapprochement des idées et des faits, par la considération des circonstances qui accompagnent ces derniers, l'illégitimité des rapports que nous aurions établis entre eux, la fausseté des inductions que nous en aurions tirées, les contradictions qui se seraient glissées dans nos théories, les dénombrements imparfaits qui nous auraient empêchés de prévoir et de résoudre certaines difficultés, enfin l'insuffisance des éléments à rassembler et des explications à donner, pour que nos systèmes répondent à toutes les exigences de la raison. Sous ce rapport nous sommes entièrement de l'avis de l'auteur. Nous croyons également qu'une exposition et un enseignement de la science présentés sous la forme syllogistique, toutes les fois du moins que les matières traitées pourraient se prêter à ces formes, seraient très-propres à aider les esprits à se rendre compte des théories, et à comprendre le développement logique des idées qui les composent.

ARTICLE IIIe. — *Constitution du syllogisme.*

Il est évident que le syllogisme s'appuie sur les rapports des idées entre elles ; si ces rapports n'existaient pas, si les vérités étaient isolées, et ne tenaient les unes aux autres par aucun lien de filiation et de dépendance, le syllogisme serait impossible. Il serait également impraticable, s'il n'existait dans toute langue un système plus ou moins complet d'idées générales bien déterminées, qui soient comme le principe générateur de toutes les idées à déduire. Le nombre de ces idées générales peut varier d'un peuple à un autre, selon le degré de civilisation, le progrès de la science, le développement moral ; mais nul peuple n'en est entièrement dépourvu. La raison et la conscience nous fournissent une foule de notions universelles dont l'intelligence saisit naturellement le rapport avec les cas particuliers qu'elles régissent et qu'elles dominent. Plus ces notions générales s'étendent et se multiplient par la culture intellectuelle, par les découvertes de la science, plus le syllogisme acquiert de majeures disponibles pour les besoins du raisonnement. C'est ce que les logiciens ont senti dans tous

les temps depuis Aristote jusqu'à nos jours. Aussi se sont-ils principalement occupés de la détermination et de la classification des idées générales. De là, l'importance des divisions et des définitions dans la langue des philosophes scolastiques. Fixer la valeur, l'étendue, la compréhension des idées, leur paraissait absolument nécessaire pour poser les règles qui doivent présider à leurs combinaisons.

Le syllogisme, ou argument parfait, se compose de trois propositions disposées de telle sorte que la dernière soit déduite de l'une des deux premières au moyen de l'autre. Ces trois propositions sont ce que l'on appelle la *matière prochaine* du syllogisme; les trois termes dont elles se composent en sont la *matière éloignée*. L'ordre dans lequel elles sont disposées entre elles en est la *forme*. Or, cet ordre exige que la proposition déduite se place la dernière; voilà pourquoi on l'appelle *conséquent*; on lui donne aussi le nom de *conclusion*, parce qu'elle est renfermée dans l'une des deux premières. Quant à celles-ci, elles se placent indifféremment l'une avant l'autre : et comme elles précèdent toujours la conclusion, on les appelle du nom commun de *prémisses* (*præmissæ*).

Nous avons dit qu'il y a trois termes dans le syllogisme : le grand extrême ou terme majeur, le petit extrême ou terme mineur, et enfin le terme moyen.

Le petit terme est le *sujet* de la conclusion ; le grand terme en est l'*attribut ;* quant au moyen terme, il est uni dans les prémisses, soit au petit terme, soit au grand terme ; soit comme *attribut* dans celle des prémisses qui contient le petit terme et qu'on appelle pour cette raison *mineure*, soit comme *sujet* dans celle des prémisses qui contient le grand terme et qui reçoit en conséquence le nom de *majeure*. Le moyen terme est ainsi appelé, parce qu'il tient le milieu entre les deux autres, moins général que le grand terme, plus général que le petit terme, et parce qu'il sert ainsi de terme de comparaison, pour reconnaître si l'attribut de la conclusion doit être affirmé du sujet.

Tout l'artifice du syllogisme consiste donc à établir le rapport de convenance ou de disconvenance entre les deux termes extrêmes, à l'aide d'un troisième terme ou d'une idée intermé

diaire, qui, rapprochée successivement de l'attribut et du sujet de la conclusion, nous autorise à affirmer ou à nier l'un de l'autre. Si le moyen terme comparé dans la majeure avec le grand terme, et dans la mineure avec le petit terme, convient à tous les deux, il en résulte nécessairement que les deux extrêmes se conviennent entre eux. En un mot, montrer que l'idée particulière est renfermée dans l'idée moyenne, et que celle-ci l'est elle-même dans l'idée générale, afin de faire voir que l'idée particulière est bien réellement *contenue* dans cette dernière, tel est le but du syllogisme.

« La nécessité du raisonnement, dit Port-Royal, n'est fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain qui, ayant à juger de la vérité ou de la fausseté d'une proposition, qu'alors on nomme *question*, ne peut pas toujours le faire par la considération des deux idées qui la composent. Lors donc que la seule considération de ces deux idées ne suffit pas pour faire juger si l'on doit affirmer ou nier l'une de l'autre, il a besoin de recourir à une troisième idée, ou incomplexe ou complexe, et cette troisième idée s'appelle moyen.

» Or, il ne servirait de rien, pour faire cette comparaison de deux idées ensemble par l'entremise de cette troisième idée, de la comparer seulement avec un des deux termes. Si je veux savoir, par exemple, si l'*âme* est *spirituelle*, et que ne le pénétrant pas d'abord, je choisisse, pour m'en éclaircir, l'idée de *pensée*, il est clair qu'il me sera inutile de comparer la *pensée* avec l'*âme*, si je ne conçois dans la *pensée* aucun rapport avec l'attribut *spirituel*, par le moyen duquel je puisse juger s'il convient ou ne convient pas à l'âme. Je dirai bien, par exemple, l'*âme pense*, mais je n'en pourrai pas conclure, donc elle est *spirituelle*, si je ne conçois aucun rapport entre le terme de *penser* et celui de *spirituelle*.

» Il faut donc que ce terme moyen soit comparé, tant avec le sujet ou le petit terme qu'avec l'attribut ou le grand terme, soit qu'il ne le soit que séparément avec chacun de ces termes, comme dans les syllogismes qu'on appelle *simples* pour cette raison, soit qu'il le soit tout à la fois avec tous les deux, comme dans les arguments qu'on appelle *conjonctifs*. » Dans l'exemple suivant :

Tout homme est mortel;

Or, Pierre est homme,

Donc, Pierre est mortel;

Le syllogisme est *simple,* parce que le moyen terme *homme* n'est joint à la fois qu'à l'un des termes de la conclusion, savoir, à l'attribut *mortel,* dans la majeure, et au sujet *Pierre*, dans la mineure. Par la raison contraire, le syllogisme est *conjonctif* dans cet exemple :

Si un État électif est sujet aux divisions, il n'est pas de longue durée;

Or, un État électif est sujet aux divisions,

Donc, un État électif n'est pas de longue durée.

Ici, le *sujet* de la conclusion, *État électif*, et l'attribut de cette même conclusion, de *longue durée,* entrent dans la majeure, et sont rapprochés du terme moyen, *sujet aux divisions*.

Les syllogismes *simples* se divisent eux-mêmes dans les anciennes Logiques en *complexes* et *incomplexes*. Dans ces derniers, chaque terme est joint tout entier avec le moyen : avoir, l'attribut tout entier dans la majeure, et le sujet tout entier dans la mineure; dans les premiers, où la conclusion est composée de termes complexes, on ne prend qu'une partie du sujet, ou une partie de l'attribut, pour joindre avec le moyen dans l'une des propositions, et on prend tout le reste, qui n'est plus qu'un seul terme, pour joindre avec le moyen dans l'autre proposition, comme dans cet argument :

La loi divine nous commande d'honorer et de soulager ceux qui sont pauvres;

Or, Pierre est pauvre.

Donc, la loi divine nous commande d'honorer et de soulager Pierre.

Outre les syllogismes *complexes* et *incomplexes,* on distinguait encore le syllogisme *composé*, qui se divisait en *conditionnel*, *disjonctif* et *copulatif*. Le syllogisme conditionnel est celui dont la majeure est conditionnelle, comme dans cet exemple :

Si Dieu est juste, il punit les pécheurs;

Or, Dieu est juste,

Donc, il punit les pécheurs.

Le syllogisme disjonctif est suffisamment défini par cet exemple :

Il est nécessaire que les méchants soient punis dans cette vie *ou* dans l'autre;

Or, beaucoup de méchants ne sont point punis dans cette vie,

Donc, il est nécessaire qu'ils soient punis dans l'autre.

Enfin, voici un exemple de syllogisme copulatif :

Nul ne peut servir à la fois Dieu *et* le démon;

Or, le voluptueux sert le démon,

Donc, le voluptueux ne sert pas Dieu.

Quoique chacun de ces syllogismes ait ses règles propres, comme il est toujours possible de les ramener à la forme du syllogisme simple, on peut leur appliquer les règles générales que nous allons énumérer dans l'article suivant, et si aucune de ces règles n'est violée, la légitimité de l'argument est constatée d'une manière certaine.

ARTICLE IV. — *Des règles du syllogisme.*

Selon la Philosophie de Lyon, ces règles sont au nombre de huit. Elles sont fondées sur un certain nombre d'axiômes que la Logique de Port-Royal énonce en ces termes :

1° Les propositions particulières sont enfermées dans les générales de même nature, et non les générales dans les particulières (c'est-à-dire que l'espèce est contenue dans le genre, et non le genre dans l'espèce).

2° Le sujet d'une proposition, pris universellement ou particulièrement, est ce qui la rend universelle ou particulière.

3° L'attribut d'une proposition affirmative n'ayant jamais plus d'étendue que le sujet, est toujours considéré comme pris particulièrement, parce que ce n'est que par accident s'il est quelquefois pris généralement.

4° L'attribut d'une proposition négative est toujours pris généralement.

Ire RÈGLE. — Terminus esto triplex, medius, majorque mino rque.

C'est-à-dire, il ne peut y avoir ni plus ni moins de trois termes dans un syllogisme.

Il ne peut y en avoir moins, parce que le rapport de deux choses entre elles ne peut être établi qu'au moyen d'un terme de comparaison. On aura beau rapprocher deux idées dans une proposition, leur convenance ou leur disconvenance pourra toujours être mise en question, tant qu'on n'aura pas une mesure commune qui mette ce rapport en évidence. Or, c'est précisément là le but du syllogisme.

Il ne peut y en avoir plus. Car alors il y aurait deux ou plusieurs termes moyens différents ; ce qui rendrait la comparaison des deux extrêmes impossible : soient, par exemple, a, b, c, d. De ce que $a = b$, et de ce que $c = d$, il ne s'ensuit pas que a et b soient égaux. Par conséquent, le syllogisme suivant est vicieux :

Tout homme est animal ;
Or, tout ange est esprit,
Donc, tout ange est animal.

IIe RÈGLE. —Latiùs hunc quàm præmissæ conclusio non vult,

C'est-à-dire, les termes de la conclusion ne doivent pas être pris plus universellement dans la conclusion que dans les prémisses.

En effet, si l'un des termes du syllogisme était pris plus universellement dans la conclusion que dans les prémisses, ce terme ne serait plus le même dans la conclusion que celui qu dans les prémisses a été comparé avec le terme moyen ; par conséquent, il n'y aurait plus rien à affirmer sur sa convenance ou sa disconvenance avec l'autre extrême : ce qui revient à dire qu'on ne peut rien conclure du particulier au général, parce que le moins n'est pas contenu dans le plus. Ainsi la conclusion de ce syllogisme est fausse :

Tout corps est substance ;
Or, nul esprit n'est corps,
Donc, nul esprit n'est substance.

III° RÈGLE — Nequaquam medium capiat conclusio oportet.

C'est-à-dire, le moyen terme ne doit jamais se trouver dans la conclusion.

La raison de cette règle, c'est que la conclusion est la proposition dont la vérité, avant la preuve, est précisément mise en question, et doit être démontrée. Or le moyen terme, dans cette proposition à prouver, n'était certainement pas trouvé avant la preuve, puisque c'est seulement pour fournir cette preuve qu'il a été employé; donc il ne peut se trouver dans la conclusion. Mais ceci s'explique encore mieux par la raison suivante: Si le moyen terme se trouvait dans la conclusion, ou il y serait comme attribut ou comme sujet de cette conclusion, ou il y serait joint au sujet ou à l'attribut ; et dans ce dernier cas, il ne ferait avec l'un ou avec l'autre qu'un seul et même terme. S'il y était comme sujet ou comme attribut, alors, ou l'un des deux extrêmes manquerait dans la conclusion, et le syllogisme ne remplirait pas son but, qui est de prouver dans les deux prémisses le rapport que la conclusion affirme simplement entre les deux extrêmes ; ou les deux extrêmes se trouveraient à la vérité dans la conclusion, mais réduits à un seul terme complexe, et le syllogisme, au lieu d'indiquer le rapport existant entre ces deux extrêmes, n'indiquerait que le rapport du terme moyen avec l'un des deux. Si au contraire le moyen terme était joint dans la conclusion au sujet ou à l'attribut, et ne formait ainsi avec lui qu'un terme unique, le syllogisme serait également irrégulier, puisqu'ayant pour objet d'indiquer purement et simplement le rapport des deux extrêmes, il indiquerait le rapport de l'un de ces extrêmes avec l'autre extrême augmenté d'une qualité nouvelle. Ainsi le syllogisme suivant est vicieux :

Aristote fut philosophe ;
Or, les philosophes sont savants,
Donc, Aristote fut un savant philosophe.

4° — RÈGLE. Aut semel, aut iterùm medium gneraliter esto.

C'est-à-dire, le moyen terme ne peut être pris deux fois par-

ticulièrement; mais il doit être pris au moins une fois universellement.

Nous avons vu qu'il ne peut pas y avoir plus de trois termes dans un syllogisme. Or, si le moyen terme était pris deux fois particulièrement, il pourrait être employé tantôt dans un sens, tantôt dans un autre. Par conséquent, au lieu de trois termes, il y en aurait réellement quatre: savoir, les deux extrêmes et un double terme moyen, puisqu'ayant une double signification, il équivaudrait véritablement à deux termes. On ne saurait donc pas s'il est le même dans l'une et l'autre prémisse, et, par suite, si les *deux extrêmes* se conviennent entre eux, puisqu'on ignorerait si la partie de l'étendue du *moyen* avec laquelle a été comparé le *sujet* de la conclusion est la même que celle avec laquelle a été comparé l'*attribut*. Or, pour conclure légitimement que l'attribut de la conclusion convient au sujet, il faut de toute nécessité que cet attribut s'applique à toute l'étendue du moyen, et cette condition, comme on le voit, ne pourrait être remplie. Ainsi la conclusion de ce syllogisme serait nulle :

Le philosophe est homme;
Or, le soldat est homme,
Donc, le soldat est philosophe.

5ᵉ RÈGLE — Utraque si præmissa negat, nihil indè sequetur.

C'est-à-dire, on ne peut rien conclure de deux propositions négatives.

En effet, dès que l'une et l'autre prémisse nie son extrême du terme moyen, on ne peut rien conclure, sinon, que ni l'un ni l'autre des extrêmes ne convient avec le moyen terme; de même qu'on ne peut conclure ni l'égalité ni l'inégalité de deux longueurs, de ce que ni l'une ni l'autre n'est égale à une troisième longueur donnée. Ainsi, de ce que les Chinois ne sont pas Turcs, et de ce que les Turcs ne sont pas chrétiens, on ne peut conclure que les Chinois soient ou ne soient pas chrétiens. Car de la disconvenance des deux extrêmes avec le moyen, ou de deux idées avec une troisième, ne saurait résulter la convenance ou la disconvenance de ces deux idées entre elles.

6e RÈGLE. — **Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.**

C'est-à-dire, on ne peut déduire une conclusion négative de deux prémisses affirmatives.

Dès que les deux prémisses sont affirmatives, les deux extrêmes sont par cela même déclarés convenir avec le moyen terme. Or, si les deux extrêmes conviennent avec le terme moyen, il est nécessaire de conclure qu'ils conviennent entre eux, selon cet axiôme : *Deux choses égales à une troisième sont égales entre elles.* Ainsi, de ce que la vertu est honorable, et de ce que la bienfaisance est une vertu, on concluerait faussement que la bienfaisance n'est pas honorable ; c'est le contraire qu'il faut nécessairement conclure.

7e RÈGLE. — **Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.**

C'est-à-dire, on ne peut rien conclure de deux propositions particulières.

En effet, ou les deux prémisses sont négatives, ou toutes deux sont affirmatives, ou l'une est affirmative et l'autre négative, et dans ces trois hypothèses, il n'y a aucune conclusion légitime à tirer.

Si les deux prémisses sont négatives, c'est le cas d'appliquer la cinquième règle, qui porte qu'on ne peut rien conclure de deux propositions négatives.

Si les deux prémisses particulières sont affirmatives, alors le moyen terme est pris deux fois particulièrement. Car, dans les propositions particulières affirmatives, le sujet et l'attribut sont pris l'un et l'autre particulièrement, et par conséquent le moyen terme, qui dans les prémisses est toujours sujet ou attribut, est pris deux fois particulièrement, ce qui est contraire à la règle quatrième.

Enfin, si l'une des prémisses est affirmative et l'autre négative, la conclusion doit être négative, comme l'exige la huitième règle qui va être exposée ci-après. Mais, pour qu'on puisse déduire une conclusion négative de deux prémisses quelconques, il est nécessaire qu'il y ait au moins deux termes *universels* dans les prémisses : savoir, le moyen terme, qui

doit être pris au moins une fois universellement, selon la quatrième règle, et le grand extrême qui, universel dans la conclusion, comme attribut de la proposition négative, doit être aussi universel dans les prémisses, conformément à la deuxième règle. Or, jamais deux termes ne peuvent être réputés universels dans des prémisses qui sont toutes deux particulières, et dont l'une est affirmative. Car trois des quatre termes qui les composent doivent être considérés comme particuliers : savoir, les deux sujets de propositions particulières dans notre hypothèse, et l'attribut de la prémisse affirmative, par la raison que nous venons de donner.

Ainsi, il n'y a rien à conclure, ni de ces deux propositions affirmatives : *Quelques justes sont hommes*, *quelques hommes sont impies;* ni de ces deux propositions négatives : *Quelques hommes ne sont pas braves, quelques braves ne sont pas fanfarons*, ni enfin de ces deux prémisses, dont l'une est affirmative et l'autre négative : *Quelques vertus sont louables, or la prudence n'est pas une vertu.* Il est évident que dans ces trois exemples, toute déduction quelconque dépasserait les prémisses.

8e RÈGLE. — Pejorem sequitur semper conclusio partem.

La conclusion suit toujours la plus faible partie; c'est-à-dire, si l'une des prémisses est négative, la conclusion sera négative; si l'une des prémisses est particulière, la conclusion sera particulière.

En effet, si l'une des prémisses est négative et l'autre affirmative, le moyen sera nié, dans la première, du sujet ou de l'attribut de la conclusion, et affirmé, dans la seconde, de l'un ou de l'autre. Or, dès que l'un des deux extrêmes convient avec le terme moyen, et que l'autre ne convient pas, il s'ensuit que les deux extrêmes ne conviennent pas entre eux; et cette opposition entre le sujet et l'attribut se résout par une négation; donc la conclusion doit être négative. Ainsi, des deux prémisses : *Nul animal n'est plante*; *or, tout homme est animal,* on ne pourrait conclure: *Donc*, *tout homme est plante*, mais au contraire : *Donc*, *nul homme n'est plante.*

Si l'une des prémisses est universelle et l'autre particulière,

il s'ensuit que le moyen terme embrasse dans l'une toute l'étendue soit du sujet, soit de l'attribut de la conclusion, et dans l'autre une partie seulement de l'étendue de l'un des deux extrêmes ; or, deux choses, dont l'une convient universellement, et dont l'autre ne convient que partiellement avec une troisième, ne peuvent convenir entre elles de toutes manières, mais seulement en partie. Donc la conclusion ne peut être universelle, et doit être particulière. Ainsi on ne pourrait dire :

Tout corps est étendu ;
Or, quelques substances sont corps,
Donc, toute substance est étendue.

Il est évident qu'il faudrait conclure seulement que *quelques substances sont étendues.*

Ces huit règles du syllogisme ont été ramenées par les modernes à cinq d'abord, puis à deux, puis à une seule, qui comprend toutes les autres.

Cette simplification est fondée sur ce que dans le syllogisme il n'y a réellement que deux choses à considérer : 1° la comparaison qui se fait dans les prémisses, à l'aide du moyen, entre les deux extrêmes ; 2° le résultat de cette comparaison exprimé par la conclusion.

Or, deux règles suffisent pour s'assurer que la convenance ou la disconvenance des deux extrêmes entre eux est légitimement conclue du rapprochement de ces deux termes avec le moyen dans les prémisses :

La première, c'est que le moyen terme doit conserver dans chaque prémisse une signification parfaitement identique.

La seconde, c'est que la conclusion ne doit jamais être plus étendue que les prémisses :

Mais ces deux règles sont elles-mêmes résumées dans cette proposition : Que la conclusion doit être contenue dans l'une des prémisses, et que l'autre prémisse doit faire voir qu'elle y est effectivement contenue: *Una præmissarum conclusionem contineat, et alia contentam declaret.*

Ainsi, dans cet exemple : *Toute vertu est louable ; or, la tempérance est une vertu, donc la tempérance est louable*, la conclusion est parfaitement légitime : car le grand extrême, *ou l'attribut* de la conclusion, *louable*, est renfermé dans la

majeure; le petit extrême ou le sujet de la conclusion, *tempérance*, est également renfermé dans cette même majeure; et c'est ce que fait voir la mineure en déclarant que la *tempérance* et la *vertu* sont une seule et même chose, ou que la première fait partie de la seconde; donc la convenance des deux extrêmes est prouvée incontestablement, et la conclusion est régulièrement déduite des deux prémisses.

ARTICLE V. — *Des autres espèces d'arguments.*

1° *De l'enthymème.*

L'enthymème (εν, θυμος) est un syllogisme parfait *dans l'esprit*, mais imparfait dans l'expression. Toutes les fois qu'une des prémisses d'un syllogisme est bien connue, et peut être facilement suppléée par ceux à qui l'on parle, on la supprime pour abréger le discours, et lui donner plus de force et de vivacité. Cette sorte d'argument est très-commune dans les discours et dans les écrits; il est même rare qu'on y exprime toutes les propositions, parce qu'il y en a d'ordinaire une assez claire pour être sous-entendue, et que c'est flatter la vanité d'autrui que de laisser à son intelligence quelque chose à suppléer. Ainsi, il y a plus d'élégance à dire :

> Je t'ai pu conserver, pourrais-je donc te perdre?
> Mortel, ne garde pas une haine immortelle.

qu'à présenter la même pensée sous la forme de ces deux syllogismes :

Celui qui peut conserver, peut perdre;
Or, j'ai pu te conserver,
Donc, je pourrai te perdre.
Celui qui est mortel ne doit pas conserver une haine immortelle;
Or, vous êtes mortel,
Donc votre haine ne doit pas être immortelle.

Port-Royal remarque avec raison que, comme une des principales beautés d'un discours est d'être plein de sens, et de donner occasion à l'esprit de former une pensée plus étendue que n'est l'expression, c'en est au contraire un des plus grands dé-

fauts d'être vide de sens, et de renfermer peu de pensées en beaucoup de mots, ce qui est presque inévitable dans les syllogismes philosophiques ; car l'esprit allant plus vite que la langue, et une des propositions suffisant pour en faire concevoir deux, l'expression de la seconde devient inutile ; ne contenant aucun nouveau sens. »

Il y a même quelquefois beaucoup de finesse à n'exprimer que la majeure, et à laisser sous-entendues, non-seulement la mineure, mais encore la conclusion. Ainsi, pour ne point dire ouvertement à quelqu'un qu'il a pu se tromper dans telle ou telle circonstance, on se contentera d'énoncer ce principe général : *Tous les hommes sont faillibles* : *Errare humanum est*; en lui laissant le soin de s'en faire à lui-même l'application. Car telle est la vertu des vérités universelles, qu'il est rare qu'elles ne réveillent pas dans l'esprit de ceux qui les entendent exprimer, l'idée des conséquences ou des cas particuliers qu'elles renferment.

2° *De l'épichérème.*

L'épichérème (επιχειρεω) allonge le syllogisme, que l'enthymème a pour objet d'abréger. Quand une prémisse ou les deux prémisses d'un syllogisme sont douteuses, on y joint une ou plusieurs propositions qui leur servent de preuve et en quelque sorte d'appui, afin de prévenir l'impatience des auditeurs qui pourraient se blesser de ce qu'on prétendrait les persuader par des raisons peu convaincantes, au premier abord, si on ne se hâtait de les leur présenter avec ce degré d'évidence nécessaire pour les leur faire accepter. On peut donc définir l'épichérème, *un syllogisme dont les prémisses ou l'une des prémisses est accompagnée de preuves.* On peut réduire toute l'oraison de Cicéron pour Milon à l'épichérème suivant :

« Il est permis de tuer quiconque nous tend des embûches » pour nous ôter la vie à nous-même ; la loi naturelle, le droit » des gens, les exemples le prouvent. »

« Or, Claudius a dressé des embûches à Milon ; les preuves » sont l'équipage de Claudius, sa suite, ses manœuvres, etc. »

« Donc, il a été permis à Milon de tuer Claudius. »

Il n'aurait pas suffi d'énoncer purement et simplement la

première assertion, qui sert de majeure à l'argument. Le principe n'est pas tellement évident par lui-même qu'il ne puisse être contesté. Il fallait donc nécessairement le montrer comme découlant lui-même de la loi naturelle qui nous permet de veiller à notre propre conservation, et comme étant d'ailleurs consacré par le droit des nations et par l'autorité de nombreux et respectables exemples.

La mineure affirme un fait ; mais ce fait était également sujet à discussion. Il fallait donc aussi prouver ce fait, et le prouver par toutes les circonstances propres à éclairer les juges sur les intentions et les projets de Claudius. Ainsi, la force de l'argument consiste moins dans les prémisses que dans les propositions confirmatives qui les accompagnent. L'épichérème est d'ailleurs un genre d'argumentation fréquemment employé dans les ouvrages de polémique ; et avec un peu d'attention, il serait toujours facile de retrouver les propositions fondamentales, et de les dégager du milieu des preuves et des développements qui servent à les appuyer.

3° *Du Sorite.*

Quelquefois, pour arriver plus promptement à une conclusion, on forme un seul argument de plusieurs syllogismes, en retranchant toutes les conclusions des premiers et toutes les prémisses explicatives ou mineures qui peuvent être facilement suppléées. Cette manière d'abréger plusieurs syllogismes, de les amonceler en quelque sorte, et d'arriver graduellement à la conclusion, s'appelle gradation ou *sorite* (σωρος). On le définit d'après sa forme : Un argument composé de plusieurs propositions tellement liées entre elles, que l'attribut de la première devient le sujet de la seconde, l'attribut de la seconde le sujet de la troisième, et ainsi de suite, de sorte que la dernière proposition soit déduite de la première. L'exemple suivant se trouve dans presque toutes les Logiques :

Les avares sont pleins de désirs ;

Ceux qui sont pleins de désirs manquent de beaucoup de choses,

Ceux qui manquent de beaucoup de choses sont malheureux,

Donc les avares sont malheureux.

Le sorite n'est pas toujours la réduction de plusieurs syllogismes en un seul argument. Souvent on l'emploie quand une seule idée ne suffirait pas pour démontrer le rapport des deux termes de la conclusion, et quand plusieurs idées intermédiaires et naissant les unes des autres sont nécessaires pour établir la transition et rendre ce rapport manifeste.

4° *Du Prosyllogisme.*

Le prosyllogisme est la réunion abrégée de deux syllogismes qui sont à la suite l'un de l'autre, et par le concours desquels on veut démontrer une vérité. La conclusion du premier étant une des prémisses du second, on néglige de la répéter. Il en résulte que cet argument se compose de cinq propositions renfermant deux syllogismes disposés de telle sorte que la conclusion du premier devient une des prémisses du second. Exemple :

Ce qui n'a point de parties ne peut périr par la dissolution des parties;

Or la substance spirituelle n'a point de parties,

Donc la substance spirituelle ne peut périr par la dissolution des parties.

Mais l'âme humaine est une substance spirituelle,

Donc l'âme humaine ne peut périr par la dissolution des parties.

5° *DuDilemme.*

Le dilemme (δις-λαμβάνω) est une espèce de syllogisme dont la majeure exprime tous les modes sous lesquels une chose peut être considérée, et dont la mineure, parcourant successivement tous ces différents modes, montre que de quelque côté que l'adversaire envisage la question et quelque alternative qu'il choisisse, il est conduit nécessairement à la même conclusion; en d'autres termes, c'est un argument multiple où, après avoir divisé un tout en ses parties, on conclut du tout ce qu'on a conclu de chaque partie. On le nomme *dilemme* parce que le plus souvent la division n'embrasse que les deux cas opposés d'une proposition disjonctive. Voilà pourquoi les anciennes

Logiques l'appelaient *utrinque feriens*, ou l'argument cornu. Mais le dilemme peut embrasser plus de deux alternatives, parce que très-souvent les questions peuvent être envisagées sous un plus grand nombre d'aspects, et que, pour que la conclusion soit légitime, il faut prévoir tous les cas possibles et n'en laisser aucun dans lequel l'adversaire puisse se retrancher pour vous échapper. Le dilemme n'est donc concluant qu'à cette double condition : 1° que la majeure énumère tout les modes sous lesquels la question peut être envisagée ; 2° que la mineure démontre que chacun de ces cas est la condamnation de l'adversaire. Du reste, il est évident que le dilemme étant l'expression abrégée d'autant de syllogismes simples qu'il y a de parties distinctes dans la majeure, peut être ramené facilement aux lois du syllogisme. Voici un exemple de cet argument.

Ou les impies en mourant périssent tout entiers, ou leurs âmes sont immortelles.

S'ils périssent tout entiers, il n'y a pour eux aucune espérance de félicité dans l'avenir.

Si leurs âmes sont immortelles, ils n'ont à attendre au-delà de cette vie qu'un jugement terrible ;

Donc il n'y a aucune félicité à espérer pour les impies.

Mais la conclusion du dilemme suivant, par lequel les anciens cherchaient à se rassurer contre la crainte de la mort, n'est pas légitime.

Ou notre âme périt avec le corps, et alors, privés du sentiment et de l'existence, nous n'avons plus à craindre aucun mal ;

Ou l'âme doit survivre au corps, et alors, dégagée des sens et de la matière, elle sera plus heureuse que lorsqu'elle était assujétie aux besoins et aux infirmités du corps ;

Donc nous n'avons rien à redouter de la mort.

Cet argument est vicieux en ce qu'il suppose que les deux alternatives du dilemme expriment tous les cas possibles, tandis qu'il en omet un troisième également possible, qui est celui où l'âme survivante au corps serait condamnée à souffrir les châtiments dus aux méchants, considération bien propre à rendre la mort redoutable, et par conséquent contraire à la conclusion où il vient abotir.

6° *De l'Exemple ou Induction.*

L'exemple ou induction est un raisonnement dans lequel on déduit une proposition d'une autre proposition avec laquelle elle a un rapport de ressemblance, d'opposition ou de supériorité. De là trois espèces d'exemples appelés *à pari, à contrario, à fortiori*. En voici des exemples :

1° Dieu a pardonné à Pierre, à cause de son repentir ;
Donc Dieu vous pardonnera pareillement, si vous vous repentez.

2° L'oisiveté est la mère de tous les vices,
Donc le travail en est le remède et le préservatif.

3° Je t'aimais inconstant, qu'eussé-je fait fidèle?

Cet argument n'a de force que parce qu'il suppose un principe de déduction sous-entendu qui légitime la conclusion. Sans ce principe, il pourrait y avoir probabilité, mais non pas certitude. Pour le premier exemple, la majeure que l'esprit a en vue, c'est que Dieu pardonne à tous ceux qui se repentent; pour le second, c'est que des causes contraires produisent des effets opposés; et enfin, pour le troisième, c'est qu'une chose a d'autant plus de chances pour être de telle manière, qu'il y a plus de raisons pour qu'elle soit ainsi.

Comme on a pu s'en convaincre par les définitions que nous avons données, tous ces arguments peuvent se réduire à la forme du syllogisme, dont ils ne sont que des déguisements plus ou moins faciles à reconnaître. Par conséquent, pour s'assurer s'ils sont bien faits, il faut les ramener à leurs éléments et leur appliquer la règle générale des syllogismes.

ARTICLE VI. — *De la valeur du syllogisme comme raisonnement, et de l'utilité de l'argumentation syllogistique comme moyen d'exercer l'esprit et de lui donner l'habitude de la précision et de la rigueur philosophiques.*

On a attaqué de nos jours le syllogisme sous plusieurs rapports. Les uns, et entre autres Dugald-Stewart, lui refusent toute valeur logique comme raisonnement. D'autres, et tout récemment M. Buchez, le condamnent comme contraire au

système chrétien, qui repose, dit-il, sur la loi du progrès. D'autres, enfin, le rejettent comme inutile et comme étant plus propre à fausser l'esprit qu'à le guider dans les voies de la vérité. C'est à ces diverses objections que nous nous proposons de répondre dans cet article.

1° « Quelque bien fait que soit un syllogisme, dit Dugald-Stewart, il n'établit rien sur la vérité de la proposition déduite. En effet, il est exclusivement l'affirmation du rapport existant entre une proposition individuelle ou particulière, d'une part, et de l'autre une proposition particulière ou générale, et ce rapport n'est nullement lié à la vérité de cette dernière proposition; d'où il suit que l'art de déduire les propositions et de les disposer de manière à ce que la déduction s'en fasse facilement, c'est-à-dire *l'argumentation*, n'est en soi d'aucune utilité pour éviter l'erreur et découvrir la vérité. De plus, la proposition générale ou particulière, principe de déduction, ne pouvant être vraie qu'autant que la proposition déduite, particulière ou individuelle, est elle-même vraie, il s'ensuit encore que dans le syllogisme l'esprit peut être regardé comme s'agitant dans un cercle où il revient sans cesse sur lui-même, ce qui montre encore mieux le peu d'utilité réelle du syllogisme, quelle qu'en soit d'ailleurs la beauté comme figure. »

Dugald-Stewart et Bacon, dont il adopte les antipathies contre le syllogisme, ne font ici que reproduire les objections sceptiques de Sextus Empiricus contre la méthode de déduction. Ainsi, c'est moins le syllogisme qu'ils attaquent que la raison elle-même, quoiqu'en s'inscrivant contre la légitimité du procédé déductif, ils entendent bien maintenir celui de l'induction comme parfaitement légitime. Mais comme la raison est tout aussi invinciblement portée à déduire qu'à induire, à passer du général au particulier que du particulier au général, il en résulte qu'en infirmant l'autorité de la raison sur un point, ils l'infirment nécessairement sur tous les autres. Car s'il ne nous est pas permis de voir les conséquences dans les principes, pourquoi nous serait-il plus permis de voir les causes dans les phénomènes? Dans l'un et l'autre cas, l'esprit humain n'est-il pas guidé par les rapports qui existent entre les choses, et ces rapports ne seraient-ils vrais que de l'individuel

à l'universel, et jamais de l'universel à l'individuel? Le syllogisme, dit Dugald-Stewart, n'est qu'un cercle vicieux, parce que d'une part les principes se vérifient par les conséquences, et que d'autre part celles-ci se vérifient à leur tour par les principes. De là, selon lui, l'impo sibilité d'éviter l'erreur et de découvrir la vérité par le moyen du syllogisme. Tout ceci n'est qu'un sophisme, ou tout au moins un malentendu. Car le syllogisme a deux fins qu'il faut distinguer avec soin : 1° celle de prouver une vérité contestée par une vérité plus générale que l'on ne conteste point, et dont elle n'est que le corrollaire; 2° celle de prouver la fausseté d'un principe par l'absurdité et la monstruosité des conséquences qu'il renferme. Dans le premier cas, il n'est nullement question de prouver la vérité générale, puisque nous la supposons admise par ceux auxquels on s'adresse, mais de conduire l'esprit de celui contre lequel on discute de ce qu'il connaît à ce qu'il ne connaît pas, de ce qu'il croit à ce qu'il ne croit pas, en lui montrant le rapport de l'un à l'autre, le lien nécessaire qui unit ce qu'il ne conteste pas à ce qu'il conteste. Dès que ce rapport est clairement conçu par l'adversaire, évidemment démontré, il y a conviction, et le but du syllogisme est rempli. Dans le second cas, il ne s'agit point de prouver la vérité de la conséquence, mais de montrer cette conséquence comme sortant du principe que l'on discute. Si le principe est faux, il est tout simple que la conséquence soit fausse. Mais c'est précisément par la fausseté de cette conséquence qu'on prétend démontrer celle du principe, en faisant voir le rapport qui lie l'une à l'autre. Cette conséquence a pu n'être pas aperçue par celui qui a posé le principe : or, il faut bien qu'il abandonne le principe, du moment qu'on lui prouve qu'il conduit à des conséquences qui révoltent la conscience et qui choquent évidemment la raison et le bon sens.

Ce qui a trompé Dugald-Stewart, c'est cette préoccupation qui lui fait juger le syllogisme comme moyen de découverte, et non comme moyen de preuve. Sa destination n'est nullement d'inventer les vérités générales ou les principes. Le syllogisme les prend tels qu'on les lui donne; vrais, si on les *choisit bien*, faux, si on les choisit mal. Il les emprunte à

l'intuition, à l'induction, à la conscience, à l'autorité du témoignage, à la science, à la révélation ; sa fonction consiste à les analyser, à les féconder, à en tirer tout ce qu'ils renferment : fonction éminemment utile, puisqu'il nous apprend à lier les vérités entre elles, et surtout à les faire sortir de ces vagues généralités où elles resteraient stériles, afin de les rendre applicables, en les revêtant de la forme de l'individualité.

Si je veux démontrer, par exemple, que l'âme n'est point sujette à la mort, j'aurai recours pour le prouver à quelque principe connu, inattaquable, dont je m'attacherai à faire voir le rapport avec la vérité en question, et je dirai :

Ce qui n'a point de parties ne peut périr par la dissolution des parties ;

Or, l'âme humaine n'a point de parties,

Donc elle ne peut périr par la dissolution des parties.

Si l'on me conteste la mineure, c'est-à-dire la simplicité de l'âme, alors je serai obligé de la prouver en m'appuyant sur l'incompatibilité de la pensée avec la matière, de l'unité du moi avec sa divisibilité. Et ceci une fois reconnu, l'indissolubilité de l'âme est démontrée comme conséquence inévitable du principe que j'avais posé d'abord. Est-ce là un cercle vicieux ? un pareil raisonnement laisse-t-il dans l'esprit le moindre doute sur la légitimité de la déduction? Si le moi est un et indivisible, ne s'ensuit-il pas qu'il est immatériel; et s'il est immatériel, ne s'ensuit-il pas qu'il est indissoluble? Or, si le syllogisme a pour effet de rendre évidentes certaines vérités qui ne l'étaient pas encore, peut-on dire qu'il est inutile ?

2° Pour comprendre toute la gravité de l'objection de M. Buchez contre l'emploi de la méthode syllogistique, il est nécessaire de se placer au point de vue élevé d'où il envisage la question, et de le suivre dans le dévelo ppement des considérations sur lesquelles il appuie son opinion : « Le syllogisme, dit-il, est une méthode rationnelle qui pouvait être parfaitement appropriée à tous les modes d'activité intellectuelle dans la civilisation qui lui donna naissance, c'est-à-dire dans la doctrine qui gouverna les Indes à l'époque la plus reculée. Examinons en effet quels étaient les principes du système scientifi-

que qui était reçu dans cette civilisation, et nous reconnaîtrons qu'il n'était nulle part besoin d'une autre méthode; en sorte que celle-ci put être alors honorée du titre d'universelle. Il n'est pas nécessaire, pour acquérir cette démonstration, de pénétrer bien profondément dans la science de ces temps reculés; il suffit de remarquer qu'il n'y avait, à proprement parler, qu'une seule science, la théologie. Le monde, en effet, avait été créé, selon les Indiens, non pour être l'objet de l'activité de l'homme, mais pour lui servir de lieu d'expiation. Tous les phénomènes de ce monde étaient gouvernés par des intelligences; et ces phénomènes n'étaient autre chose que les apparences visibles des Dieux auxquels chacun d'eux était soumis. Ainsi, toutes choses étaient supposées connues jusque dans la cause intime, jusque dans l'essence. La science s'appliquait à tout et enseignait tout. Lorsque le sentiment religieux vint à s'affaiblir, et que le matérialisme vint à naître, on continua à reconnaître les essences; on nia seulement qu'elles fussent divines et intelligentes, mais on conserva la prétention de les connaître, et on persista à expliquer les phénomènes par les qualités qu'on supposait à ces essences. Il en fut de même quand le panthéisme succéda au matérialisme; car alors on admettait une seule essence, qui ne se refusait à aucun des attributs que l'imagination se plaisait à lui donner. Or, dans ces trois états de la science, le syllogisme avait place en tous lieux. Alors, en effet, il ne s'agissait de rien découvrir, mais seulement de prouver que tel attribut convenait à tel sujet, et tel moyen à l'un et à l'autre : tout était donné, l'attribut, le moyen, aussi bien que le sujet.»

Ainsi, selon M. Buchez, l'emploi du syllogisme tend à immobiliser l'esprit humain, et ne peut par conséquent s'adapter qu'à une civilisation stationnaire et définitivement fixée, comme celle des Indiens. Toute civilisation qui marche et qui aspire au progrès doit le rejeter, comme mettant obstacle au perfectionnement de l'humanité. Pour soutenir cette thèse avec quelque vraisemblance de raison, il faudrait prouver d'abord que l'immobilité de la civilisation hindoue a eu pour *cause l'emploi* de la méthode syllogistique et son application

aux recherches scientifiques, et nous croyons que c'est ce qu'il serait fort difficile de démontrer. Il faudrait prouver en second lieu que cet état d'immobilité a été celui de tous les peuples qui ont fait usage du syllogisme, et que chez eux l'emploi de cette méthode a eu constamment pour effet de frapper l'esprit humain de stérilité et d'arrêter tout progrès dans l'ordre des sciences. Or, c'est ce qui est démenti par l'histoire. Car nul peuple de l'antiquité n'a fait plus d'usage de la dialectique que le peuple grec, et nul peuple aussi n'a déployé une plus grande activité intellectuelle, n'a fait plus de découvertes importantes dans les mathématiques, dans l'histoire naturelle, dans la physique, dans la médecine, dans les arts, etc. Et dans les temps modernes, nulle époque du moyen-âge n'a été marquée par un usage plus universel de la méthode syllogistique que les quinzième et seizième siècles; et cette époque se distingue précisément par le prodigieux mouvement des esprits, soit dans l'ordre scientifique, soit dans l'ordre politique, et nulle n'est plus féconde en travaux et en résultats de toutes sortes, et c'est elle qui a donné l'élan à la pensée humaine, et c'est d'elle que datent les premières conquêtes de la science moderne. Il n'est donc pas vrai d'abord que l'emploi du syllogisme soit incompatible avec une civilisation progressive.

« Il n'en est pas de même, continue M. Buchez, dans la doctrine révélée par Jésus-Christ : Le Fils de Dieu nous a donné les lois de la pratique; il nous a fait uniquement des commandements moraux. Quant au monde où nous sommes, le christianisme nous a enseigné seulement qu'il était notre domaine, qu'il était brut ou inintelligent, créé pour être l'un des sujets et le moyen de notre libre activité. Or, à ce point de vue, qu'est-ce que la science pour nous chrétiens ? Rien de plus que le moyen de prévoir ! Et que nous faut-il pour prévoir dans les limites qui nous ont été laissées en dehors de ce que nous enseigne la morale ? Rien de plus que connaître l'ordre dans lequel il est commandé aux phénomènes de succéder les uns aux autres, rien plus; et c'est ici le comble de la science, que de savoir la loi de génération de ces phénomènes. En effet, cette connaissance nous suffit pour arrêter ou détourner

les successions phénoménales qui nous seraient nuisibles, pour les éviter quand nous ne pouvons ni les arrêter ni les détourner, pour les engendrer quelquefois, et d'autres fois pour les faire servir selon nos désirs.

» Tout effort qui aurait pour but de savoir plus que ces choses paraît aux chrétiens un effort inutile. Il y a, à cet égard, parmi eux, un accord tacite bien que positif; le sentiment universel a prononcé que toute œuvre scientifique qui n'avait pas pour but une pratique, était une œuvre oiseuse et condamnable; il a de plus jugé qu'elle serait stérile quant aux fins même qu'elle se proposerait; il a donné au mot *explication* un sens nouveau : ainsi, tandis qu'autrefois on entendait généralement, par cette expression, la connaissance des essences des choses, aujourd'hui, au contraire, on entend généralement, sauf dans quelques coteries, l'ordre de succession, ou la loi de génération des phénomènes. Le bon sens chrétien a reconnu universellement qu'il était impossible à l'homme d'arriver par lui-même à connaître l'essence des choses; la révélation seule aurait pu lui en donner connaissance, et elle ne l'a point fait. Il a donc commandé aux savants de borner leurs travaux aux seules études que la loi morale autorise et commande, et il a fait de cette règle une loi que personne aujourd'hui ne pense à enfreindre.

» Un tel système d'études scientifiques est fondamentalement opposé à celui qui a imaginé le syllogisme comme la formule rationnelle qui lui convenait le mieux. En effet, la science chrétienne était tout entière à faire il y a dix-huit siècles; elle n'est point faite encore aujourd'hui : dès le premier jour, elle devait être active, féconde en investigations, en inventions, en découvertes; elle a encore maintenant les mêmes besoins. Le syllogisme, qui ne peut servir à prouver que ce que l'on sait déjà, le syllogisme ne pouvait lui convenir, ni autrefois, ni aujourd'hui car autrefois on ne savait encore rien, et aujourd'hui, on est loin de tout savoir. Il n'est donc pas permis de mettre en doute que l'usage absolu du syllogisme dans les écoles du moyen-âge n'ait eu des résultats nuisibles, et que l'une des causes principales des grands progrès faits depuis *trois siècles* ne soit l'abandon de cette méthode quant à tout

ce qui regarde la partie des sciences naturelles où l'invention est nécessaire.

» Dans les civilisations antérieures à la venue de Jésus-Christ, ce n'étaient pas les sciences seulement qui étaient appropriées au syllogisme, mais encore l'organisation politique tout entière. En effet, tout était réglé, arrêté à tout jamais en cette matière. L'espèce humaine était ordonnée selon un système hiérarchique, héréditaire et immobile de castes, de races et d'intérêts. Toutes choses étaient donc connues en politique comme en science; le *sujet*, l'*attribut* et le *moyen* étaient visibles pour tout le monde; et la formule universelle pouvait servir à juger toutes choses.

» Il n'en fut point ainsi quant à la politique instituée par la révélation de Jésus-Christ. La parole chrétienne commanda la réforme de la société où elle était descendue : elle donna la loi d'un progrès politique dont nous sommes bien loin même d'apercevoir le dernier terme. Ainsi l'organisation sociale était donnée aux chrétiens pour terrain d'efforts, d'inventions et de découvertes non moins actives, non moins pratiques que celui des sciences naturelles. L'intervention du syllogisme fut donc encore ici plus nuisible qu'utile; en effet, ainsi que nous l'avons vu dans notre introduction, il en résulta bien souvent la démonstration de doctrines pratiques qui eussent été rejetées, si l'on s'était borné purement et simplement à les juger par les commandements évangéliques.

» Les observations précédentes nous montrent que le syllogisme est loin d'être une méthode souveraine, universelle, comme on l'a dit trop souvent, comme vient de le répéter encore M. de Maistre. Elles nous prouvent encore qu'on ne doit voir en lui rien de plus qu'une méthode de probation, applicable aux choses que nous croyons savoir, utile dans l'enseignement, dans la dispute; mais une méthode dont nous devons nous défier, car nous sommes exposés à en induire quelquefois que nous connaissons parfaitement ce que nous ignorons tout-à-fait.

» Dans une civilisation finie, on peut considérer sans inconvénients les idées comme des espèces fixes, limitées en nombre et en valeur. C'est peut-être vrai; il n'y a plus rien à trou-

ver. Mais dans une civilisation en progrès, non achevée, c'est une erreur dangereuse. »

Tout le raisonnement de M. Buchez porte, comme on le voit, sur la doctrine du progrès indéfini, qu'il applique à la partie morale de la société comme à sa partie matérielle, et que nous aurons occasion d'examiner plus tard avec tout le soin que mérite la question. Cette doctrine du progrès indéfini le conduit à ne plus faire la distinction de ce qu'il y a dans la civilisation chrétienne de fixe et d'immuable, et de ce qu'il y a en elle de mobile et de variable. Or, ce qu'il y a parmi les chrétiens d'immuablement fixé par la loi même qui règle leur croyance, ce sont les principes de la religion, de la morale et par conséquent de la politique, puisque dans le système chrétien il n'y a point de politique qui soit digne de ce nom, en dehors des conditions générales d'existence que la religion et la morale imposent à la société. S'il est quelque chose dont les sociétés ont absolument besoin pour vivre, c'est l'ordre ; et les conditions de l'ordre sont, non pas dans une mobilité et une variation perpétuelles, mais au contraire dans la stabilité des constitutions fondamentales destinées à le maintenir. La doctrine du progrès indéfini appliquée dans sa rigueur au gouvernement des peuples pousse aux révolutions, et l'expérience nous a assez prouvé que toutes les innovations sont loin d'être des améliorations. Nous croyons que c'est par la politique du christianisme que les nations se perfectionnent, et la politique du christianisme est toute dans l'Evangile, dont les principes ne sont pas progressifs, mais immuables. Il n'y a donc pas à inventer en politique, pas plus qu'il n'y a à inventer en religion et en morale. Il y a une justice éternelle qui règle les rapports des gouvernants et des gouvernés, la source et la destination du pouvoir, les droits et les devoirs des citoyens entre eux, en un mot, toutes les obligations sociales et tous les mo ens de les faire observer. Mais en dehors de ces principes, contre lesquels on ne prescrit point, il y a dans la civilisation chrétienne une partie mobile, changeante, mais qui dans ses variations ne doit cependant pas affecter la partie *morale de la société*, et porter atteinte à ses conditions *universelles d'existence*. Cette partie mobile, et par conséquent

matérielle, c'est la science de la nature, c'est l'industrie, c'est le commerce, ce sont les arts, ce sont, en un mot, toutes les institutions secondaires qui ont pour objet d'augmenter le bien-être des peuples, et de réaliser dans l'ordre physique les préceptes et les commandements du christianisme. Mais ce ne sont là que des moyens, et nous reconnaissons que ces moyens, ce n'est pas le syllogisme qui peut les trouver, mais l'observation, mais l'induction, mais l'expérience. Et toutefois, dès que la science a posé des principes fixes, vérifiés par les faits et par la pratique, pourquoi ne voulez-vous pas que le syllogisme s'en empare, comme prémisses de ses déductions ? Quand les principes de la science sont arrêtés, que risque-t-on d'en tirer les conséquences qu'ils contiennent ? Elles vaudront toujours comme conséquences, lors même que les principes n'auraient qu'une vérité relative à l'état actuel des connaissances.

S'il est déraisonnable d'exclure le syllogisme même de la partie mobile et progressive de la civilisation, à plus forte raison le serait-il de l'exclure de la partie morale et par conséquent immuable de la société chrétienne. Car s'il est vrai que le syllogisme tend à immobiliser l'esprit humain, il n'en est que plus rationnellement et plus parfaitement applicable à ce qui ne change point et à ce qui ne doit point changer, puisqu'en effet la religion, avec tous ses principes de devoir, avec toutes ses règles de conscience, est destinée à conduire perpétuellement l'humanité dans les mêmes voies, et vers la même destinée. Là, ce sont donc toujours les mêmes principes de déduction, les mêmes conséquences à déduire. Par conséquent une méthode immuable de raisonnement convient très-bien à un ordre immuable de vérités.

3° Enfin, à l'accusation d'inutilité répétée dans ces derniers temps par tant d'esprits légers et superficiels, et passée, pour ainsi dire, en force de chose jugée, parmi les hommes du monde, nous opposerons le jugement de tous les écrivains que de fortes et substantielles études ont mis à même de prononcer sur la question avec connaissance de cause. Nous ne reproduirons pas celui de Dugald-Stewart et de M. de Maistre que nous avons déjà cité à l'article de la *déduction* ; nous nous appuierons ici sur des témoignages plus modernes et d'autant

moins suspects, que ceux qui les donnent appartiennent en général à cette nouvelle école philosophique qui fait profession de marcher dans des errements bien différents de ceux de l'ancienne philosophie scolastique, intime alliée de la théologie catholique.

Ce qui semble autoriser les critiques des adversaires de la dialectique, c'est le cortége de mots barbares par lesquels les anciennes logiques désignaient les différentes figures et les différents modes du syllogisme. Du reste, Port-Royal, qui donne encore ces règles compliquées avec les signes qui les expriment, a soin d'avertir que toutes ces choses sont *de peu d'usage ;* ce qui veut dire que de son temps, elles avaient été déjà fort simplifiées. Ainsi, quel est celui qui, étranger à l'étude des formes de la dialectique, ne déclarerait pas au premier abord inutile et absurde une science qui a pu se servir d'un langage aussi baroque que celui que renferment les quatre vers suivants, où sont énumérés les signes indicateurs des modes des différentes figures :

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton,
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum :
Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Toutefois, ces noms barbares ne sont pas plus extraordinaires que les signes de l'algèbre, dont le langage est également de convention. « Sans doute, dit M. Gerusez, il est inutile de savoir si un argument est en *barbara* ou en *celarent*; mais il ne l'est pas de savoir que deux propositions universelles affirmatives donneront légitimement une conclusion de même nature, et qu'une majeure particulière affirmative suivie d'une mineure universelle affirmative ne peut engendrer qu'une affirmation particulière. Après tout, ces dénominations bizarres, qu'il ne s'agit pas de remettre en honneur, n'étaient qu'une algèbre logique dont les scolastiques ne donnaient pas les formules pour des modèles d'élégance et de poésie, et qu'ils n'employaient que pour le soulagement de la mémoire. »

L'erreur des détracteurs du syllogisme est donc de confondre *la science* même de l'argumentation avec les termes qui

servent à en désigner les règles, et de proscrire la méthode, en raison de son langage et de la complication de ses formules. On prétend d'ailleurs que le bon sens est le seul guide assuré pour bien raisonner : les règles, dit-on, ne le suppléeront pas, s'il manque; et s'il existe, il obéit aux règles, sans en connaître la formule : en multipliant les règles à l'infini, vous exercez la mémoire aux dépens du jugement, et l'esprit, obligé de retenir cette multitude de combinaisons artificielles et de distinctions subtiles dont se compose le bagage de l'école, perd sa justesse et sa rectitude naturelle, pour acquérir une habileté et une sagacité d'emprunt, et substitue à la science des choses une science de mots dont le premier résultat est d'altérer le sentiment de la vérité, et de placer les moyens matériels du raisonnement au-dessus de la raison même et de l'évidence qu'elle porte avec elle. Oui, sans doute, répondrons-nous, le bon sens obéit naturellement aux règles, lors même qu'il n'en connaît pas les formules, et rien ne pourrait le suppléer, s'il manquait absolument, parce que s'il manquait il n'y aurait rien dans l'esprit pour comprendre les règles, et que des règles incomprises ne serviraient certainement à rien pour guider la raison. Mais, d'une part, comme ces règles sont prises dans la constitution même de l'esprit humain, comme elles ne sont autres que les lois de la pensée, le bon sens, éclairé par ces règles, n'en raisonnera que mieux et plus sûrement, lorsqu'il saura se rendre compte de ses opérations; et d'un autre côté, en supposant l'esprit faussé par des habitudes d'erreur, l'étude de ces règles est éminemment propre à rectifier les idées, à guider la pensée dans sa marche, à en prévenir les écarts, et à ramener la raison à sa droiture naturelle. Car le bon sens existe dans tous les hommes, chez les uns développé et fortifié par la science, chez les autres vicié et comme étouffé par l'ignorance, les préjugés et les passions. Qu'on n'oppose donc pas le bon sens à la dialectique, puisque celle-ci n'est que le premier réduit en formules et dégagé de tout ce qui n'est pas lui.

« Par l'étude de la logique, dit M. Barthélemy Saint-Hilaire, par les habitudes sévères qu'elle a imposées à toutes les langues de l'Europe, en tenant si long-temps l'esprit moderne

assujéti à l'analyse de la pensée, la scolastique leur apprit à s'exprimer comme l'exige la raison. » Tel est en effet le service immense que la philosophie du moyen-âge a rendu aux idiômes modernes et particulièrement à la langue française. C'est elle qui, par la prédominance de l'élément logique, pendant plusieurs siècles, par la profonde analyse à laquelle a été soumise la pensée, par la détermination exacte de la valeur des termes comme signes des idées, par l'étude attentive des combinaisons rationnelles, comme moyens de certitude, a donné au langage de tous les peuples de l'Europe cette clarté, cette précision, cette justesse, qui seules peuvent répondre au premier besoin de l'intelligence, celui de se rendre par les mots un compte fidèle de la pensée, et de trouver dans les termes et dans l'arrangement des termes l'image exacte des idées et de leurs combinaisons. Ainsi la logique, en précisant la pensée, perfectionne les langues, et en perfectionnant les langues, précise les idées et fortifie la raison ; à mesure qu'elle apprenait à mieux penser, en posant les règles du raisonnement, elle apprenait à mieux parler, en posant les règles du langage ; et cette double action exercée sur la pensée et sur son expression, tournait au profit de l'esprit humain, qui devenait à la fois plus prompt à saisir la vérité, et plus sûr de se la démontrer à lui-même. Or, si la dialectique a été pour la société moderne comme la condition du développement de l'intelligence, et comme la première base de la civilisation et de la science, peut-elle être un noviciat inutile pour les individus ? L'art de l'argumentation qui a discipliné la raison des peuples modernes, qui a été pour elle comme une gymnastique spirituelle qui l'a rendue propre à tous les combats de la pensée, serait-il impuissant pour former l'esprit de la jeunesse, pour mûrir son jugement, et développer ce qu'il y a en elle de force et de vigueur ? « Il faut argumenter d'abord, dit M. Gerusez, pour raisonner ensuite avec puissance, et se servir du raisonnement pour les progrès de la raison. » — « L'art syllogistique, dit M. Cousin, est au moins une escrime puissante, qui donne à l'esprit l'habitude de la précision et de la rigueur. C'est à cette mâle école que se sont formés nos pères : il n'y a que de l'avantage à y retenir quelque temps la jeunesse actuelle. »

Or, cet avantage consiste d'abord à limiter le champ de la discussion et à circonscrire la pensée dans les bornes étroites de trois propositions formées elles-mêmes des diverses combinaisons de trois termes successivement comparés entre eux. L'erreur et la vérité ainsi emprisonnées dans le triangle syllogistique pourraient bien difficilement échapper à l'esprit; car toute la question se réduit à prononcer sur le rapport de trois idées, et à reconnaître si elles se conviennent. Le moyen qui doit unir les deux extrêmes est-il bien choisi, les propositions sont-elles enchaînées de manière que la conclusion sorte légitimement des prémisses, nulle issue possible pour éluder une solution qui n'est que la déduction logique d'une double comparaison toujours facile à vérifier. Le moyen qui sert de mesure commune aux deux idées sur la convenance desquelles on a à prononcer, est-il pris en dehors du genre dans lequel on raisonne; a-t-on voulu nous surprendre par l'introduction furtive d'un terme équivoque; ou d'un élément étranger à la question; en un mot la conclusion dépasse-t-elle les prémisses, il est aisé d'apercevoir le piége qu'on nous tend, en rapprochant les trois termes, et en montrant leur défaut de proportion, et par conséquent la fausseté du rapport qu'on prétend établir entre eux. Ainsi toute divagation est prévenue, toute excursion en dehors des trois idées entre lesquelles roule la dispute est impossible, et l'esprit, resserré dans un espace aussi étroit, est forcé d'accepter le combat sur ce terrain, et de s'avouer vaincu s'il n'a pu démontrer la convenance de ces trois idées. L'art syllogistique n'eût-il donc que le mérite de fermer tous les faux-fuyants par lesquels la mauvaise foi parvient si souvent à éluder les questions et à se soustraire à l'évidence, toutes les issues par lesquelles l'imagination des esprits frivoles nous échappe sans cesse, nous glisse, pour ainsi dire, des mains, ou nous emporte avec elle dans une sphère d'idées étrangères au problème à résoudre; ce serait déjà un avantage immense, puisqu'il n'y a pas d'argutie, si subtile qu'on la suppose, qui puisse obscurcir la vérité d'une conséquence légitimement déduite.

« Ce n'est pas tout: l'exercice de l'argumentation, dit encore M. Gérusez, force l'esprit à préciser les termes de la pensée; il *l'habitue à rejeter* tout ce qui, dans les conceptions de l'in-

telligence, ne saurait prendre une forme précise. La nécessité de repousser les attaques d'un adversaire, de déjouer ses ruses, de démasquer ses sophismes, donne plus de souplesse et de vigilance à la pensée. C'est par là que se sont formés ces dialecticiens puissants, les Pascal, les Mallebranche, les Bossuet, dont les écrits fortement tissus nous frappent en même temps par la clarté et l'énergie. Lorsqu'on n'a pas été soumis à cette discipline sévère, on laisse volontiers flotter ses idées dans le vague, on ne les enchaîne pas, on ne voit pas d'où elles viennent ni où elles conduisent. » C'est ce que fait parfaitement ressortir M. le comte de Maistre, dans une suite d'excellentes observations sur la méthode scolastique, dont l'objet est de montrer comment elle pourrait s'adapter à toute espèce de science et d'enseignement. « Il faut ajouter, dit-il, que sans cette méthode, les discussions publiques, si utiles cependant, sous plusieurs rapports, doivent presque nécessairement dégénérer en conversations bruyantes et souvent même impolies, où les deux interlocuteurs divagueront sans pouvoir s'entendre. Un moyen sûr de parer à cet inconvénient serait sans doute d'astreindre la dispute à des formes rigoureuses. Toute personne qui voudra s'exercer dans ce genre s'apercevra de la prodigieuse difficulté qu'on doit vaincre pour suivre la même idée sans la moindre déviation, et cette difficulté excessive prouve l'utilité de la méthode, qui n'a certainement rien d'égal pour former l'esprit, en le rendant à la fois sage et pénétrant. »

Ce n'est pas que M. de Maistre prétende que les sciences qui reposent sur l'expérience se prêtent aussi aisément que les sciences purement rationnelles à la forme syllogistique. Mais on ne peut nier que son application aux principes moraux et à leurs conséquences ne présente un immense avantage, en fournissant le moyen de clore des controverses qui sans elle demeurent sans solution possible. On peut se convaincre de la sagacité et de la rectitude que l'emploi de cette méthode donne à l'esprit, par les habitudes logiques que fait contracter l'étude des sciences mathématiques, qui ne sont qu'une suite de raisonnements déduits les uns des autres et *ramenés à des formes rigoureuses.*

Ailleurs, M. de Maistre, répondant à d'Alembert, qui re

proche aux philosophes scolastiques d'avoir traité par la méthode syllogistique des questions futiles et minutieuses, avoue plaisamment qu'ils ressemblent à un homme qui emploierait un cabestan pour arracher les choux de son jardin : sans doute, dit-il, on aurait quelque raison de rire de cette opération, mais je n'y vois rien qui puisse altérer la réputation du cabestan.

Écoutons encore un philosophe de l'école écossaise, Dugald-Stewart, dont le témoignage est d'autant moins suspect, qu'il se montre dans ses écrits très-peu favorable à la méthode syllogistique. « Le langage technique, dit-il, qui se lie à la connaissance du raisonnement est maintenant si bien mêlé avec toutes les parties les plus hautes de la science, qu'indépendamment de toutes les considérations sur ses applications pratiques, on peut dire qu'une étude de sa langue particulière est une préparation indispensable pour quiconque veut se livrer aux sciences et à la littérature. »

Enfin, un témoignage qui pourrait être confirmé par tous les hommes instruits, c'est celui de M. Walker, cité par Dugald-Stewart, qui affirme dans ses ouvrages, qu'il n'a jamais rencontré une personne tout-à-fait étrangère à la logique, qui pût exposer et défendre son raisonnement avec facilité, clarté et précision ; qu'il a vu des gens d'un esprit très-pénétrant embarrassés par un argument dont ils sentaient peut-être le vice, sans cependant être capables de dire en quoi il péchait; tandis qu'un logicien d'un esprit inférieur du reste l'aurait tout d'un coup discerné et remarqué.

Mais pour rendre ces observations encore plus sensibles nous nous proposons de donner dans l'article suivant quelques exemples de démonstration et de réfutation, qui leur serviraient d'appui et de confirmation.

ARTICLE VII. — *De la démonstration et de la réfutation par la méthode d'argumentation syllogistique.*

L'objet de la démonstration est la vérité ; l'objet de la réfutation est l'erreur ou le sophisme. Un seul syllogisme ne suffit pas toujours et même suffit rarement pour démontrer une vé-

rité importante. Aussi la démonstration est-elle en général une suite de syllogismes ou d'arguments disposés de manière à conduire l'esprit de l'auditeur de conséquence en conséquence jusqu'à une conclusion finale qui est la vérité même qu'on se proposait de prouver. Les anciennes Logiques contenaient ordinairement une partie consacrée *aux lieux des arguments*, c'est-à-dire destinée à faire connaître les sources où les dialecticiens devaient puiser leurs moyens de preuve. Cette partie étant aussi parfaitement inutile pour l'argumentation que l'étaient les lieux de rhétorique pour l'éloquence, nous nous bornerons à dire que les moyens de preuves, c'est-à-dire les principes ou les majeures, se tirent du fonds même et de la nature du sujet, et que c'est au dialecticien à tâcher de les y découvrir par l'analyse et les rapports des idées. S'il possède bien son sujet, s'il est, par sa science, à la hauteur de la question, s'il est doué d'une pénétration et d'une sagacité suffisantes pour apercevoir du premier coup d'œil les véritables relations des idées, et pour apprécier leur valeur et leur étendue, il a tous les éléments nécessaires pour bien raisonner, et il ne fera pas défaut à la vérité. S'il ne remplit pas toutes ces conditions, les lieux des arguments ne lui serviront à rien pour trouver des moyens de preuves, et pour les disposer convenablement dans sa démonstration. Quant à la réfutation, il est évident que c'est en nous-même, dans les ressources de notre esprit, dans les arguments mêmes de l'adversaire, qu'il faut chercher la solution des difficultés qu'on nous oppose, ou la réponse aux sophismes dans lesquels la vérité se trouve impliquée. Là, une connaissance approfondie du sujet et des principes qui régissent la matière est également indispensable. Il faut surtout une grande justesse d'esprit pour suivre une idée jusque dans ses dernières conséquences, et une grande promptitude de jugement pour saisir du premier abord ce qu'un principe renferme de faux ou d'ambigu, ce qu'une objection a de sophistique, ce qu'une conclusion contient de plus que ce qui est contenu dans les prémisses. Et ici, il est aisé de reconnaître que le syllogisme est le seul vrai moyen de résoudre les sophismes ; car il n'y a sophisme dans un raisonnement que parce que le principe n'a pas l'étendue qu'on lui

suppose, ou parce qu'il n'est rien autre chose que la conclusion généralisée. Or, comment ce fait peut-il être constaté, si ce n'est par le rapprochement de la conclusion et du principe, afin de montrer, dans le premier cas, que le principe analysé ne contient pas la conséquence, et dans le second cas, que bien loin de confirmer la conclusion en lui communiquant la vérité qui lui est propre, il n'est que la question même érigée en principe par une généralisation illégitime et anticipée. Mais pour que ce rapprochement puisse mettre en lumière le défaut du raisonnement, nul moyen plus efficace que la forme syllogistique, qui met infailliblement le sophisme à nu, en démontrant clairement, par la comparaison du principe, du moyen et de la conclusion, que le prétendu rapport des trois idées n'existe point.

1° Exemple de démonstration.

Nous emprunterons ces exemples à la Philosophie de Lyon, celle de toutes où nous paraissent s'être le mieux conservées les anciennes traditions de la scolastique.

Voici comment cette Philosophie procède à la démonstration de l'existence de Dieu ; 1° par la création de la matière ; 2° par la nécessité d'un premier moteur.

Premier argument. Dieu existe, si l'on doit admettre un créateur de la matière ; c'est ce que reconnaissent les athées. Or, on ne peut pas ne pas admettre un créateur de la matière; car, ou la matière a été créée, ou elle s'est donnée à elle-même l'existence, ou elle l'a reçue du hasard, ou elle existe nécessairement. Or, ces trois dernières hypothèses sont inadmissibles. En effet, 1° si la matière s'était donnée à elle-même l'existence, elle serait à la fois antérieure et postérieure à elle-même; antérieure, comme cause, postérieure comme effet, ce qui répugne à la raison : donc la matière ne s'est pas donné à elle-même l'existence. 2° Elle ne l'a pas reçue non plus du hasard; car le hasard est un mot vide de sens. 3° La matière n'existe pas nécessairement, c'est-à-dire par la condition de sa nature, car ce qui existe nécessairement ou par soi-même a aussi par soi-même ses modes d'existence qui participent à la nécessité de sa nature ; or, les modes de la matière ne sont

pas nécessaires, et ne lui sont pas essentiels, car elle ne peut ni se mouvoir sans que le mouvement lui soit communiqué, ni revêtir différentes formes sans qu'elle les ait reçues de quelque cause étrangère : donc la matière n'existe pas nécessairement ; donc il existe un Dieu créateur de la matière.

DEUXIÈME ARGUMENT. Dieu existe s'il existe un premier moteur de la matière ; or, il existe un premier moteur de la matière ; car, ou il en est ainsi, ou le mouvement est essentiel à la matière : et cette dernière hypothèse est inadmissible, comme il résulte des arguments qui suivent.

La *première preuve* se tire de la nature même de la matière : Le mouvement n'est pas essentiel à la matière si elle peut être conçue et exister sans lui ; or, la matière peut être conçue et exister sans lui, car, non-seulement on conçoit facilement un corps en repos, non-seulement dans la réalité certains corps sont dans un état de repos, mais encore la matière, ainsi que l'atteste l'expérience, est par elle-même inerte et indifférente au repos et au mouvement : de sorte qu'un corps dans l'un ou l'autre de ces deux états, y demeurera constamment, jusqu'à ce que l'impulsion d'une cause étrangère l'en fasse sortir : donc la matière peut être conçue et exister sans mouvement.

La *seconde preuve* se tire de la direction du mouvement. Si le mouvement était essentiel à la matière, il serait ou dans toutes les parties de la matière, ou dans une partie déterminée ; or, ces deux hypothèses sont inadmissibles, car, 1° s'il existait dans la matière des forces motrices qui lui donnassent l'impulsion dans toutes les parties dont elle se compose, ces forces se détruiraient mutuellement, comme opposées l'une à l'autre, et comme égales entre elles : comme opposées, cela est évident ; comme égales, attendu qu'elles dériveraient de la même nécessité naturelle : donc elles rendraient le mouvement impossible ; donc, le mouvement dans toutes les parties n'est pas essentiel à la matière ; 2° le mouvement n'est pas non plus dans une partie déterminée de la matière, car loin d'être invariable dans sa direction et dans sa vitesse, nous voyons la matière, successivement agitée par les mouvements les plus divers, se mouvoir tantôt dans un sens, tantôt dans un autre :

donc, le mouvement dans une partie déterminée n'est pas essentiel à la matière; donc ; etc.

Troisième preuve. Si le mouvement était essentiel à la matière, elle tendrait au mouvement par sa propre nature ; or, c'est le contraire qui a lieu, car ce qui résiste à l'action de la force motrice ne tend pas évidemment de soi-même au mouvement ; or, la matière résiste à l'impulsion des forces motrices, puisque, pour être mue, elle exige une force d'autant plus grande, que sa masse est plus considérable : donc, etc.

Quatrième preuve. La vitesse du mouvement n'est pas la même dans tous les corps, et le même corps est mu tantôt avec plus de célérité, tantôt avec plus de lenteur, comme le prouve l'expérience ; or, si le mouvement était essentiel à la matière, tous les corps seraient mus avec la même vitesse, et le même corps ne pourrait se mouvoir tantôt plus rapidement, tantôt plus lentement, car ce qui est *essentiel* est par là même immuable, et n'est susceptible ni de plus ni de moins : donc le mouvement n'est pas essentiel à la matière ; donc, il existe un Dieu, premier moteur de la matière, etc.

2° Exemple de réfutation.

Dans le même Traité de Philosophie, cette double démonstration de l'existence de Dieu comme créateur et comme moteur de l'univers, est accompagnée de la réponse aux objections des athées ; c'est cette réponse que nous reproduirons, du moins en partie, pour donner un modèle de l'argumentation syllogistique appliquée à la réfutation des sophismes.

Contre l'existence d'un Dieu créateur.

Première objection : Il n'y a point de créateur de la matière si la création est impossible ; or, la création est impossible : donc, etc.

Réponse : Je nie la mineure. Car on conçoit une substance *contingente*, c'est-à-dire qui puisse exister ou ne pas exister: donc, elle peut être supposée ne pas exister ; or, dans cette hypothèse elle n'est pas impossible : donc, elle peut exister, et par conséquent être créée.

On insiste sur l'objection. La création n'est pas possible si ce qui n'existe d'aucune manière ne peut devenir existant; or, il en est ainsi : donc, etc.

Réponse. Je nie la mineure. Il est absurde, il est vrai, qu'une chose existe et n'existe pas en même temps ; mais il n'y a aucune absurdité à supposer qu'une chose qui n'existait pas auparavant commence ensuite à exister au gré d'une volonté toute-puissante ; ce qui répugnerait au contraire à la raison, c'est qu'une volonté toute-puissante ne pût réaliser l'effet voulu.

On insiste encore. Ce qui n'existe d'aucune manière ne peut pas plus devenir existant, que l'impossible ne peut devenir possible ; or, l'impossible ne peut devenir possible : donc, etc.

Réponse. Je nie la majeure et la parité. La raison de la disparité est que l'impossible ne peut devenir possible, à moins que la possibilité des choses ne dépende de quelque cause libre ; or, elle ne dépend pas de quelque cause libre, puisqu'elle consiste dans la seule convenance ou compatibilité des attributs. Mais pour qu'une chose qui n'existait pas auparavant puisse devenir existante, il n'est besoin que de quelque cause agissant librement et ayant le pouvoir de lui donner l'existence; or, une cause de ce genre ne répugne nullement à la raison : par la conscience que nous avons de notre liberté, ne savons-nous pas qu'il existe des actes libres? donc, etc.

Nouvelle insistance. Rien ne se fait de rien, dit l'axiôme : donc, ce qui n'existe pas ne peut pas plus devenir existant, que l'impossible ne peut devenir possible.

Réponse. Je distingue l'antécédent. Rien ne se fait de rien, je l'accorde en ce sens, que le néant ne peut être cause, soit matérielle, soit efficiente ; je le nie, si on entend par là que ce qui n'existait pas auparavant ne peut devenir existant. Sans doute le néant ne peut donner l'être ; mais si notre âme, quoique finie, peut produire des actes, des pensées qui n'existaient pas auparavant, comment Dieu, qui est la puissance infinie, ne pourrait-il pas produire des substances qui n'existaient pas encore? Entre la substance et le mode, il n'y a pas un intervalle infini ; mais quand même la substance surpasserait le *mode* d'une manière infinie, si une cause limitée peut produire

des modes, assurément la cause infinie peut créer des substances, etc., etc.

Contre l'existence d'un premier moteur.

Première objection. Vous prouvez à la vérité que le mouvement n'est pas *essentiel* à chaque partie de le matière ; mais vous ne prouvez nullement qu'il n'est pas essentiel à toute la collection de la matière : donc l'argument n'est pas concluant.

Réponse. Je nie l'antécédent. Car celui qui prouve que le mouvement n'est pas contenu en général dans l'idée de matière, puisque, le mouvement retranché de la matière, celle-ci continuerait d'exister, prouve certainement que le mouvement n'est pas essentiel à toute la collection de la matière : donc, etc. En outre, comme toute la collection de la matière n'est pas distincte des parties qui la composent, si le mouvement n'est nécessaire à aucune portion de la matière, il ne l'est pas plus à tout l'ensemble de la matière.

Deuxième objection. Quoique les corps nous paraissent en repos, les parties insensibles de ces corps sont cependant en mouvement : donc, de ce que certains corps paraissent en repos, on ne peut en conclure que le mouvement n'est pas essentiel à la matière.

Réponse. Je nie l'antécédent. L'expérience constate que certains corps sont durs, et opposent au contact une forte résistance ; or, il n'en serait pas ainsi si leurs particules intégrantes étaient agitées par des mouvements internes : donc, etc.

Troisième objection. Les corps sont mus les uns par les autres, par une suite d'impulsions sans fin : donc, il n'est pas nécessaire d'admettre un premier moteur.

Réponse. Je nie l'antécédent. Car il ne peut exister dans toute la collection de la matière de mouvement qui n'aurait absolument aucune cause ; or, si les corps étaient mus les uns par les autres indéfiniment, il existerait dans toute la collection des corps un mouvement sans cause. S'il en existait quelqu'une, ce ne pourrait être qu'un être faisant partie ou pris en dehors de la totalité des corps ; or, ni l'une ni l'autre hypothèse ne peut être soutenue par nos adversaires. La première

est inadmissible, car cet être ou ce corps, en donnant le mouvement à tout l'ensemble de la matière, se le serait donné à lui-même, ce qui est absurde; la seconde ruine l'objection, car si un être pris en dehors de la collection des corps avait donné le mouvement à la matière, cet être distinct de la matière en serait alors le premier moteur, et c'est ce que nous voulions démontrer.

Ces exemples, que nous abrégeons, mais qui suffisent pour donner une idée de la manière dont l'ancienne dialectique procédait dans les discussions de l'école, prouveront combien l'argumentation syllogistique offrait d'avantages soit pour attaquer l'erreur, soit pour défendre la vérité. Car là on ne se paie pas de mots et de phrases; là, la pompe et l'éclat du discours ne cachent pas le vide et l'insignifiance de la pensée; il faut expliquer tout, rendre compte de tout, justifier tout : pas une seule idée qui ne soit soumise au contrôle de la raison; pas un seul terme qui ne soit ramené à son sens propre; pas une seule assertion fausse ou hasardée qui ne soit relevée, examinée, vérifiée. Là, il n'est pas permis de se lancer dans de vagues déclamations; il faut combattre pied à pied un adversaire qui ne vous lâchera pas que vous ne lui ayez prouvé clairement qu'il a tort, ou que vous ne lui ayez concédé ses principes et ses conclusions. Aussi, autrefois les disputes avaient logiquement un terme; c'était celui où l'adversaire était tellement enlacé dans les liens du syllogisme, qu'il n'y avait plus pour lui moyen d'échapper à la conséquence. Aujourd'hui que l'on discute à l'aventure, et sans règles certaines, sur des questions dont les limites ne sont jamais fixées, ce n'est pas la nécessité et l'évidence des conclusions qui amènent la fin des disputes, mais la lassitude des antagonistes, dont chacun peut, avec un droit égal, célébrer sa victoire et la défaite de son adversaire.

Un dernier exemple que nous proposerons achèvera de faire voir combien une analyse sévère des idées est indispensable dans la recherche de certaines solutions morales, surtout pour éclaircir certaines questions dont le vague et l'indécision tient à quelque préjugé enraciné dans l'opinion publique. Ainsi, nulle question n'a été peut-être et n'est encore plus controver-

sée que celle-ci : Qu'est-ce que l'*honneur ?* Si j'en demande la solution aux hommes du monde, tous me répondront que l'honneur est plus cher que la vie, et qu'il y a pour tout homme obligation de se conformer à ses lois; mais ils seront loin d'être d'accord sur ce qui constitue l'honneur, et chacun le définira à sa manière. Si je veux cependant déterminer la vraie nature de ce qu'on appelle l'honneur, j'ai un moyen facile de réduire la question à ses termes les plus simples ; et ce moyen, c'est la forme de l'argumentation syllogistique. Voici comment je procéderai :

Les moralistes ne reconnaissent que trois motifs d'action : le *plaisir*, l'*intérêt* et le *devoir*. Cependant, dans le langage des hommes du monde, il y en aurait un quatrième, l'*honneur*. Ce quatrième motif existe-t-il réellement? telle est la question à résoudre.

Si l'on soutient que l'*honneur* est parfaitement distinct des trois autres motifs, pour qu'il pût légitimer les actions en faveur desquelles il est invoqué il faudrait prouver que, tout en étant distinct du *devoir*, il oblige cependant la conscience comme le *devoir*, lors même qu'il se trouve en opposition avec lui; or, cela est contradictoire, et par conséquent impossible, car il faudrait dire que le devoir oblige et n'oblige pas en même temps, ou que la même action est à la fois commandée et défendue : absurdité palpable.

Si au contraire l'*honneur* n'est que l'un des trois autres motifs d'action sous un autre nom, pour savoir quel est celui avec lequel je dois l'identifier, je le compare d'abord successivement avec le *plaisir* et avec l'*intérêt*, et je reconnais qu'il ne s'identifie ni avec l'un ni avec l'autre, puisque, d'une part, l'*honneur* lie et engage la conscience, et que, de l'autre, ni l'*intérêt* ni le *plaisir* ne sont obligatoires. J'en conclus que l'*honneur* ne fait qu'un avec le *devoir*, et que ce n'est qu'à la condition de cette identité qu'il peut légitimer les actions, et leur imprimer le caractère de moralité qui les rend méritoires, dignes d'estime et de respect. Mais si l'*honneur* n'est que le *devoir* sous un autre nom, il s'ensuit qu'il n'y a pas deux lois morales, celle du *devoir* et celle de *honneur*, toutes deux également obligatoires, mais une seule et même loi d'après la-

quelle doivent être jugées toutes les actions humaines, et que tout ce qui est condamné ou approuvé par le *devoir* est condamné ou approuvé par l'*honneur*.

ARTICLE VIII. — *Les déductions mathématiques sont-elles plus certaines que les déductions morales.*

La manie du siècle dernier a été de considérer les mathématiques comme la science par excellence. Pour justifier ce titre de science exacte qui leur a été attribué exclusivement, on a dit : ce qui fait la certitude des démonstrations mathématiques, c'est d'abord la perfection de la langue du calcul, c'est que l'idée des nombres est invariable, qu'elle est la même au fond de toutes les intelligences, que le signe réveille partout la même idée; c'est, en second lieu, que les mathématiques reposent sur des principes, sur des axiômes incontestables, sur des faits que l'on ne peut pas même avoir l'idée d'attaquer : par exemple, deux et deux font quatre; le tout est plus grand que la partie, etc.

Mais l'idée de liberté, l'idée de notre existence personnelle, l'idée du bien et du mal moral, l'idée de justice, l'idée de devoir, l'idée de la cause suprême de l'univers, l'idée de providence, sont-elles moins claires, moins nécessaires, moins universelles que les idées des nombres et de leurs combinaisons? ne sont-ce pas là aussi des notions de sens commun? Or, ce sont là autant d'idées-principes; et les mots qui servent à les exprimer sont compris de tout le monde. On ne manque donc en religion, en morale, en philosophie, ni de principes égaux en évidence aux axiômes mathématiques, ni d'un langage exact pour les ramener à des formules précises et significatives pour toutes les intelligences. On ne peut, dit-on, contester la vérité de cette proposition : 2 *et* 2 *font* 4. Mais peut-on contester davantage la vérité de celle-ci : *Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît à toi-même ?*

Malgré le caractère de clarté, de nécessité, d'universalité des notions dont nous parlons, elles ont pourtant été contestées. On a nié la liberté, on a nié les distinctions morales, on *a nié la loi* du devoir, on a nié Dieu. Que dis-je? on a été

jusqu'à nier l'existence du monde extérieur, celle du temps et de l'espace, celle du rapport de cause à effet, de mode à substance, etc., enfin, jusqu'à se nier soi-même. Mais on a laissé en paix les mathématiciens ; et tandis que le scepticisme pénétrait dans toutes les sciences morales, politiques, philosophiques, les axiômes mathématiques trouvaient grâce généralement devant le pyrrhonisme des adversaires de la raison humaine. Cependant l'homme est-il plus certain que 2 est la moitié de 4, qu'il ne l'est de sa propre existence ? Est-il moins évident pour lui que tout effet a une cause, que tout ordre suppose une intelligence, que le contingent suppose le nécessaire, qu'il ne l'est que le tout est plus grand que la partie ? Le témoignage de la conscience qui affirme la distinction du juste et de l'injuste, la liberté de l'homme, et l'obligation morale qui en est la règle, est-il moins infaillible que le témoignage de la raison qui affirme que si de dix on retranche quatre, il reste six ?

Pourquoi donc a-t-on récusé le témoignage de la conscience? pourquoi a-t-on nié la loi morale? pourquoi a-t-on nié le monde et sa cause? pourquoi a-t-on nié le rapport de la matière à un principe créateur, du mouvement à un premier moteur, tandis qu'on ne s'est jamais avisé de nier le rapport de 4 avec 2 fois 2 ?

La seule explication possible d'un mystère qui a droit de nous étonner, c'est qu'en mathématiques tout homme est complètement désintéressé. Nul n'est par conséquent porté à nier l'évidence de leurs déductions et des principes d'où elles découlent. Que *tout angle inscrit ait pour mesure la moitié de l'arc compris entre ses côtés* ; que *dans toute proportion le produit des extrêmes soit égal à celui des moyens,* ce sont là de ces choses contre lesquelles personne n'a intérêt à s'inscrire en faux, et n'est tenté de faire de l'opposition, car nulle conséquence morale n'en résulte pour lui. Là, les passions ne viennent pas se mêler à nos jugements pour les fausser. Là j'affirme tout simplement ce que ma raison conçoit et se démontre à elle-même, sans en redouter les applications importunes.

Mais en est-il de même en religion et en morale? Si la

port du phénomène à la substance est vrai, il faut que je croie à la substance spirituelle, à son immatérialité, à son immortalité; si j'admets le rapport de l'effet à la cause, il faut que j'arrive à l'idée de Dieu ; si j'admets le rapport de mes actions libres à une loi morale, je suis conduit nécessairement à l'idée d'un législateur suprême, vengeur du crime et rémunérateur de la vertu. Or, ces idées encore une fois ne sont pas moins claires, moins précises, moins bien déterminées que les axiômes mathématiques. Mais voici la différence. Nous voyons les vérités morales à travers nos intérêts, nos passions et nos préjugés; c'est là l'unique cause de nos doutes et de la confusion qui s'introduit dans le langage des sciences morales et philosophiques. La source du scepticisme, qu'on le sache bien, n'est pas l'obscurité et l'inévidence des vérités morales, mais la dégradation de notre nature et son penchant à démentir tout ce qui gène et condamne les passions. Supposez un homme dégagé de toute disposition d'esprit contraire à la vérité; les sciences morales lui paraîtront tout aussi certaines que les sciences mathématiques. Or, s'il faut reconnaître en morale, en philosophie, en politique, des vérités nécessaires, universelles, objet d'une croyance irrésistible, comment le principe de déduction serait-il, dans ces sciences, moins sûr, moins infaillible qu'en mathématiques? L'évidence de raison est la même; donc les conclusions doivent être de même valeur. Si je disais à quelqu'un : il faut faire aux autres ce que nous voudrions qu'on nous fît; or, si vous étiez dans le besoin, vous seriez bien aise qu'on vînt à votre secours : donc, vous devez soulager la misère d'autrui; quel est le théorème de géométrie dont la conclusion serait plus évidente que celle-là? De qui avez-vous reçu votre intelligence, pourrais-je lui dire encore? de Dieu. Dans quel but l'avez-vous reçue? dans le but de connaître. De connaître quoi? la vérité. La vérité est donc l'objet de votre intelligence? Mais si quelqu'un, au lieu de vous présenter la vérité, vous affirmait ce qui n'est pas, s'il mentait, l'approuveriez-vous? Non; vous lui reprocheriez d'avoir voulu vous tromper. Vous ne seriez donc pas bien aise qu'on vous trompât? Or, d'après le principe de réciprocité, vous ne devez *donc pas* tromper les autres, vous ne devez donc pas mentir,

Ne pouvons-nous pas conclure de là 1° que les principes de la philosophie valent pour le moins les axiômes mathématiques, et ont même sur eux cet avantage d'être d'une utilité plus prochaine, plus universelle, et d'être plus accessibles à toutes les intelligences : car tout homme doit connaître son origine, sa nature, ses devoirs et sa fin ; mais tout homme n'a pas besoin d'être un géomètre ou un algébriste ; 2° qu'il n'y a point pour les mathématiques de procédé particulier de déduction, mais qu'il n'en est qu'un seul fourni par la raison et également applicable à toutes les sciences ; 3° que, par conséquent, le rapport qui existe entre une conclusion et ses prémisses n'est ni plus réel ni plus lumineux en mathématiques, qu'en théologie, en morale, en philosophie.

Mais l'excellence des mathématiques sur toutes les autres sciences a été présentée sous un autre point de vue qu'il nous reste à examiner. On a dit que ce qui fait la certitude des premières, c'est l'identité des propositions entre elles. Selon Dugald-Stewart, la démonstration mathématique ne procède que par définition et du même au même. Par exemple, 2 et 2 est la même chose que 4 ; 5 moins 3 est identique à 2 ; 5 fois 5 est identique à 25 ; 6 divisé par 2 est identique à 3. Ainsi, toutes ces propositions peuvent se réduire à cette formule $a = a$: ce qui est incontestable.

Or, d'après le principe que l'identité est la condition de l'évidence, on a conclu que les mathématiques seules possèdent la certitude absolue.

Leibnitz le premier avait établi que l'évidence mathématique se résout en dernière analyse dans la perception de l'identité.

Plus tard Condillac essaya de tout ramener à l'exactitude de la langue des calculs, qui, selon lui, est le type de la perfection du langage scientifique, et prétendit que tout le système des connaissances humaines peut être rendu par une expression abrégée et tout-à-fait identique : *Les sensations sont des sensations* : c'était là, dans son opinion, la condition absolue de leur vérité. Ainsi, tous les jugements de l'esprit humain, toutes les propositions qui les expriment, furent assimilés à des équations. Une pareille doctrine serait aussi dangereuse

dans la pratique qu'elle est fausse en théorie; car, en effaçant toutes les distinctions des êtres et de leurs qualités, elle conduirait au panthéisme.

Doit-on effectivement admettre en général que toute proposition n'est vraie qu'autant qu'elle est une véritable équation dont les termes sont identiques, et que l'évidence naisse uniquement de la perception de cette identité? Si, pour atteindre à la vérité, il fallait toujours procéder du même au même, nul progrès possible pour l'esprit humain; le début de la science en serait le terme définitif, et toutes nos connaissances pourraient se réduire à cette formule par laquelle les Turcs ont coutume de clore toutes les discussions et de résoudre toutes les difficultés : *Dieu est Dieu*, *et Mahomet est son prophète*.

Ces étranges assertions ont été solidement réfutées par le traducteur des *Eléments de la Philosophie de l'Esprit humain* de Dugald-Stewart. Nous ne ferons ici que résumer ses observations.

Il distingue d'abord la nature de nos jugements et la nature des vérités objets de nos jugements.

Les vérités considérées hors de l'esprit humain n'étant que l'existence affirmée d'elle-même offrent une équation parfaite entre l'affirmation et son objet, qui peut se représenter par la formule $a = a$. Exemple : *Ceci est une pierre*; *un homme est un homme*.

Mais outre cette identité des vérités considérées en elles-mêmes et comme substantiellement, il est une autre identité toute logique qui naît à propos de la première, et qui existe, non plus dans les choses mêmes, mais dans les idées de ces choses perçues par l'esprit. La première est l'identité matérielle; la seconde est l'identité formelle.

La question est donc de savoir si l'identité qui est dans les choses se reproduit nécessairement dans les jugements. En un mot, l'identité dans les idées est-elle réellement la loi de toute proposition?

Selon Kant, les jugements analytiques sont les seuls qui *affirment* le même du même, parce qu'en effet il suffit de *décomposer* un des termes du rapport pour en tirer l'autre, et

pour avoir par conséquent et le rapport et le jugement expression du rapport. Ainsi, cette proposition : *Tous les corps sont étendus*, est un jugement analytique, parce que l'idée d'étendue est nécessairement renfermée dans l'idée de corps, et qu'on affirme du même au même. Ici on n'acquiert pas une nouvelle connaissance; on ne fait que constater celle qu'on avait déjà.

Mais cette autre proposition : *Tous les corps sont pesants*, est un jugement synthétique. J'ai beau analyser le sujet; la notion de pesanteur ne sortira pas de la notion de corps, comme partie intégrante et constitutive. Ce jugement affirme donc du sujet un attribut qui n'y est pas nécessairement contenu, et pour trouver ce rapport, il ne s'agit plus d'analyser un des termes, mais il faut joindre ensemble deux termes logiquement indépendants, et ainsi faire un assemblage ou une synthèse de deux conceptions ou de deux notions isolées auparavant.

Ainsi, les propositions analytiques sont les seules qu'on ait droit de nommer identiques.

Or, les propositions mathématiques sont-elles analytiques ou synthétiques? En d'autres termes, toute proposition mathématique est-elle une définition, procédant constamment du même au même?

Et d'abord, au sujet de la géométrie, qui travaille sur des figures déterminées par les définitions et recherche leurs propriétés diverses et leurs rapports entre elles, il faut reconnaître que ces propriétés et ces rapports, tout essentiels qu'ils sont à ces figures, n'entrent pas tous pour nous comme éléments intégrants et constitutifs dans l'idée que nous en avons. Sans doute chacune des propositions qui expriment un des cas particuliers d'une figure mathématique était implicitement contenue dans la définition de cette figure; mais nous n'en avons pas moins besoin d'un travail souvent très-long pour l'en faire sortir, et quand le raisonnement nous en a rendus maîtres, alors nous disons avec vérité que nous avons acquis une connaissance nouvelle. Lorsque l'on affirme, par exemple, que l'aire d'un cercle est égale à celle d'un triangle ayant la circonférence pour base, et le rayon pour hauteur, serait-on

en droit d'en conclure que le rapport perçu entre ces deux figures peut être exprimé par la formule $a = a$? Et si l'on inférait que le triangle et le cercle sont une seule et même chose, ne confondrait-on pas deux choses bien différentes, l'égalité ou la coïncidence, et l'identité ? L'identité n'est donc pas la loi de toute proposition géométrique.

L'est-elle davantage des propositions arithmétiques ? Non. Sans doute 7 + 5 sont matériellement identiques à 12, mais non logiquement ou formellement. Il faut considérer que les nombres n'existent pas dans la nature comme nombres, c'est-à-dire comme combinaisons numériques toutes faites ; ils n'existent comme tels que dans notre esprit, dont ils sont les créations ; il n'y a dans la nature que des individus, des unités. Par conséquent, quelle identité logique existe-t-il entre deux propositions également créées par l'esprit, entre deux combinaisons qui sont également son ouvrage, et comment serait-il permis de dire que la connaissance des deux appellations 7 et 5 entraîne nécessairement la connaissance de la troisième 12 ?

Ainsi, il n'est pas vrai que l'identité logique se retrouve dans toutes les propositions ; il n'y a d'identiques que celles où l'attribut est tellement inhérent au sujet qu'il en est partie intégrante, et n'offre que la même conception sous une autre forme.

Maintenant appliquons ces observations au raisonnement. Condillac prétend que l'évidence d'une proposition dépend de la perception de l'identité qui unit les termes de cette proposition. Mais dans un raisonnement, l'évidence de la conclusion ne dépend pas seulement de l'évidence de chaque proposition particulière, il faut encore qu'elles s'enchaînent entre elles dans un ordre rigoureux. Et comment s'assurer que cette dernière condition est remplie ? Par la perception de l'identité, répond Condillac. Ainsi, selon lui, non-seulement il faudra que chaque proposition prise séparément soit identique dans ses termes, mais que toutes considérées à leur tour comme termes du raisonnement soient identiques entre elles.

La réponse est facile : Tout raisonnement a pour but de *prouver* une vérité qui n'est pas évidente par elle-même, en

montrant qu'elle n'est qu'un des cas d'une vérité plus générale déjà admise. Les propositions placées entre la majeure et la conclusion sont destinées à faire ressortir la liaison des deux extrêmes, tantôt en offrant la même idée sous des mots différents, tantôt en rapportant une espèce à un genre. Ces propositions intermédiaires doivent à la fois rappeler la proposition qui précède et préparer celle qui suit. Sans doute un étroit rapport les rattache les unes aux autres; cependant il faut que chacune d'elles, à moins d'offrir une vaine tautologie, apporte à l'esprit une idée distincte, lui montre un rapport nouveau et le fasse ainsi avancer d'un pas vers la vérité qu'il cherche.

Concluons donc qu'aucun procédé particulier de l'esprit ne distingue les raisonnements mathématiques de ceux des autres sciences, et qu'il n'est pas plus vrai des unes que des autres que l'identité soit le principe de leur évidence.

Il en résulte que la supériorité logique des sciences mathématiques sur les sciences morales et philosophiques, sous le point de vue de la certitude, est un de ces préjugés qui n'ont pu s'accréditer dans le dernier siècle, qu'à la faveur de l'incrédulité systématique qui s'attachait alors à tous les objets des croyances morales et religieuses. Un excellent chapitre de l'*Introduction à la Philosophie* de M. Laurentie contient à cet égard des observations qui font voir clairement à quoi se réduit cette prétendue supériorité.

Il faut, dit-il, que le mathématicien ne soit pas tellement rempli de sa science, qu'il se persuade qu'il suffit à tout. Et ne voit-il pas tout ce qui lui manque à chaque pas qu'il fait dans ses recherches ? « Ce qu'on appelle vérités mathématiques, dit M. de Buffon, se réduit à des identités d'idées, et n'a aucune réalité ; nous supposons, nous raisonnons sur nos suppositions, nous en tirons des conséquences, nous concluons : la conclusion ou dernière conséquence est une proposition vraie relativement à notre supposition; mais cette vérité n'est pas plus réelle que la supposition elle-même. » C'est beaucoup de savoir méditer sur ce vide de la plus exacte des sciences; voilà la vraie philosophie. Et Euler ne dit-il pas qu'il se rencontre dans cette science des contradictions apparentes qui déconcer-

tent même les esprits les plus élevés et les plus versés dans ces études ? L'arithmétique, le premier élément des mathématiques, a ses difficultés insolubles ; la géométrie débute par des axiômes dont la définition seule arrêtera toujours le génie le plus ferme. On peut voir comment Hobbes, qui était un profond géomètre, et qui ne fut pas toujours, comme on se l'imagine, un pyrrhonien insensé, mais plutôt un raisonneur seulement trop hardi à tirer les conséquences dernières d'une philosophie qu'il n'avait point faite, il faut voir, dis-je, comment Hobbes renverse la géométrie sur ses fondements. Il ne l'attaque point, dit-il, par les dissensions des géomètres, *qui sont pourtant le signe le plus certain de leur ignorance*, il l'attaque *dans ses principes et souvent même dans ses démonstrations*. Et l'on ne peut pas dire que c'est par une mauvaise direction de son esprit que Hobbes se fait ainsi l'aggresseur de la plus exacte des sciences mathématiques. Les hommes les plus graves et les plus savants font l'aveu de ce qui lui manque du côté des premiers principes. La théorie des parallèles, sans laquelle on ne peut passer outre dans l'étude de la science, n'est point démontrée et ne peut l'être. Une foule de propositions restent de même couvertes d'obscurités, etc. »

L'auteur cite ensuite un curieux passage d'un savant mathématicien, le P. Castel, bien propre à rabattre les prétentions exclusives des mathématiciens à la science absolue, en faisant sentir le vide que le raisonnement le plus rigoureux laisse toujours dans les démonstrations de la géométrie.

FIN DE LA LOGIQUE.

TABLE DES MATIÈRES.

FIN DE LA TABLE DU TOME TROISIÈME.

